This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

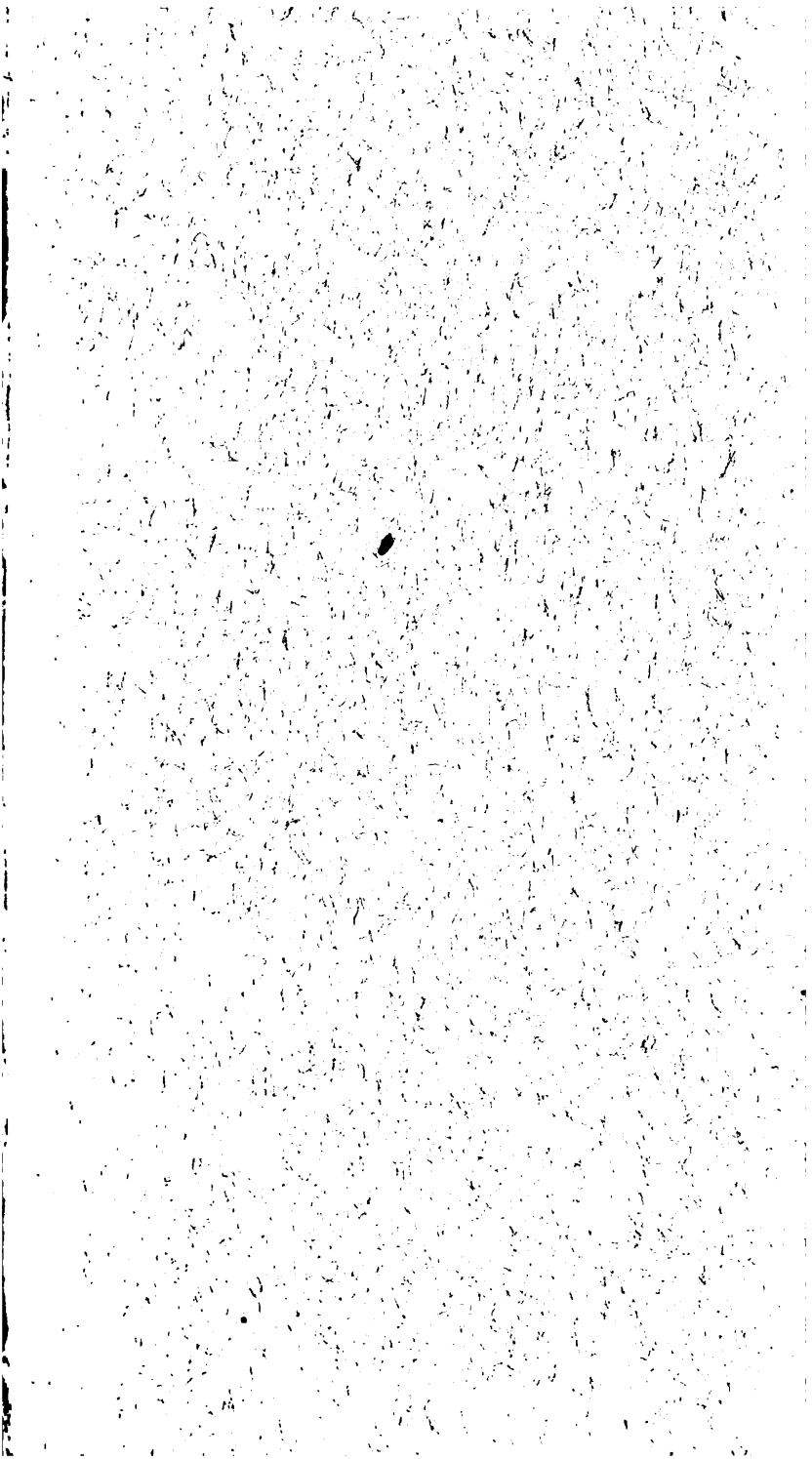
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

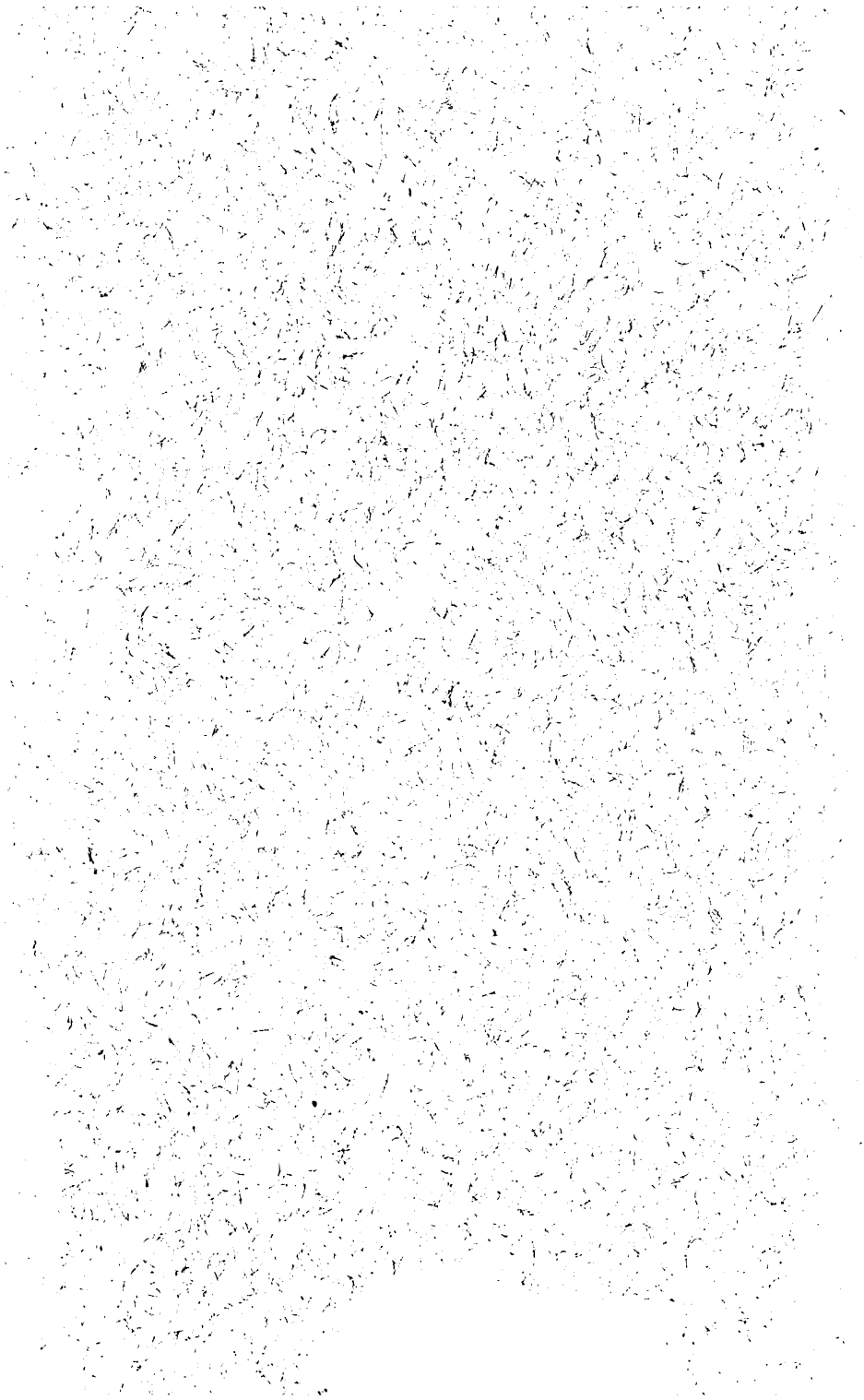
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A
a39015 01813523 9b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES ·





29 Jahrgang. 1880. Heft 1.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Neunundzwanzigster Jahrgang.

(Neue Folge, zwölfter Jahrgang).

Januar 1880.

Inhalt:

Verkannte fragende und kategorische Verse in der heiligen Schrift. Vom Herausgeber.
Zur Composition der agadischen Homilien. (Schluß). Von Dr. J. Theodor.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Von Dr. Samuel Back.
Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. Von Dr. Gaster.
Tosefta-Varianten. Von Dr. Zuckermandel.
Erklärung. Vom Herausgeber.

Krotoschin.

Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Das **„Berliner Sonntagsblatt“**, eine belletristische Wochenschrift unter Mitarbeiterschaft der beliebtesten Autoren, ist der Unterhaltung und Belehrung gewidmet; das Witzblatt **„U L K“** mit den meisterhaften Illustrationen von H. Scherenberg sorgt mit seinem theils scharf satyrischen theils harmlos gemüthlichen Humor für die Lachlust der Leser. Die wöchentlichen Mittheilungen über **Landwirthschaft, Gartenbau** und **Hauswirthschaft** bringen neben dem namentlich für den kleineren Landwirth Wissenswerthe, practische Winke für den Gartenbau und zahlreiche Notizen und Recepte für die Hauswirthschaft. Schließlich wollen wir noch auf den **umfangreichen Inseratentheil** verweisen, welcher eine Fülle von Angebot und Nachfrage aus den verschiedensten Fächern des öffentlichen Verkehrs bietet.

Der Abonnementspreis beträgt **5 Mark 25 Pf. pro Quartal für alle 4 Blätter** zusammen.

Alle Reichspostanstalten nehmen Anmeldungen entgegen. Um sich den pünktlichen Empfang des Blattes von Beginn des Quartals an zu sichern, beliebe man das Abonnement möglich **frühzeitig** zu bewerkstelligen.

Von den vielen israelitischen Zeitungen wagt es keine so **entschieden** und offen für den **Fortschritt** einzutreten, wie die

„Israelitische Gemeinde- und Familien-Zeitung“,

welche das **einzige Organ** in **ganz Deutschland** ist

für

jüdische Reformbewegung.

Herausgeber sind:

Dr. Rabbiner **Schreiber**, Bonn, Dr. Rabbiner **Guttmann**, Hohenems, Tyrol.

Von ständigen Mitarbeitern nennen wir die Herren Rabbinen Dr. Stein, Frankfurt a. M., Dr. Stern, Buttenhausen, Dr. Klein, Elbing, Dr. David, Preßburg, so die Herren Dr. med. Schreiber, Wien, Professor Baum, Prag. Es sind dies Männer, die entschieden für den Fortschritt sind, die für gediegene Leitartikel, Interessantes aus dem Judenthume, Biographien berühmter israel. Männer u. s. w. sorgen.

Jeder gebildete Israelit abonnire daher auf diese Zeitung, die wöchentlich einmal im Format eines ganzen Bogens, 8 Seiten, erscheint und

nur 2 Mark pro Quartal

kostet, mithin auch billiger ist als alle anderen israel. Zeitungen.

Jederzeit nehmen Buchhandlungen und Postanstalten Abonnements an. Probenummern verlange man vom Verleger

R. Skrzeczek, Löbau W. Pr.

Bedeutende Preisermässigung

nur wenn direct von Krotoschin bezogen.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme

Cassel, Dr. D., Hebr.-deutsches Wörterbuch, gebunden, Ladenpreis 4,50 M., zu . . . . . 2,50 M

Deutsch, Synagogen- u. Schullieder, zu . . . . . 1,50 „

Hanna, Andachtsbuch, von Freund, eleg. geb. . . . . 3 „

dto. dto. in Prachtband und echten Goldschnitt . 4 „

Herzberg's hebr. Lese- und Sprachbuch, geb. . . . . 0,55 „

Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdischer Kanzelredner, 2 Bde., 1870/72, schon herabgesetzter Preis 8 M. zu . . 4,50 „

Mandus, E., Rector, Israel. Glaubens- u. Pflichtenlehre. In Katechesen bearbeitet, geb. . . . . 0,50 „

Neuda, Stunden der Andacht Gebetbuch f. isr. Mädchen und Frauen. Neue Folge. Eleg. cart. mit Umschlag in Golddr. 0,70 „

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religions-Büchlein f. d. erste isr. Jugend, Ladenpreis 0,80 M. zu . . . . . 0,60 „

Zeitschrift, jüdische, f. Wissenschaft und Leben, herausgegeb. von Dr. Abraham Geiger, compl. (1862—1875). Ladenpreis 66 M., zu . . . . . 18 „

Krotoschin, 1880. **B. L. Monasch & Co.**

M2704

Abhandlungen.

Verkannte fragende und kategorische Verse in der heiligen Schrift.

Es ist beinah ein halbes Jahrhundert abgelaufen, seitdem Hitzig den richtigen Gedanken erfaßte, daß die negative Kritik des biblischen Textes sich aufraffen und zu positiven Resultaten vordringen müsse. Es wäre aber Ueberhebung zu behaupten, daß die biblische Exegese in diesem halben Jahrhundert durch die positive Kritik solche Fortschritte gemacht hätte, daß die meisten Dunkelheiten erhellt, die Unzuträglichkeiten geglättet wären. Trotz mancher nicht unwesentlichen Leistungen Hitzigs, Ewalds, Olshausens, Hupfelds, Lagards und Derer, denen Textesemendationen nicht einen Horror verursachten, stößt man noch immer auf viele Verse, und nicht bloß in den poetischen Büchern, denen nicht beizukommen ist, und bei deren Auslegung die Exegeten und Uebersetzer entweder den schlichten Sinn oder die Regel der Grammatik opfern. Man kann behaupten, daß die positive Bibelkritik gegenwärtig wie vor 50 Jahren noch bei den Anfängen steht. Es wäre an der Zeit, die sicheren Ergebnisse der Kritik

mehr zu verwerthen, sie zu verallgemeinern und das Unbestrittene und Haltbare auf alle diejenigen Texteserscheinungen anzuwenden, welche demselben Wechsel unterliegen. Erst dann, wenn das Vereinzelte durch vielfache Beispiele zur gemeingültigen Regel erhoben wird, kann es gelingen, die noch zu häufigen cruces interpretum zu beseitigen oder wenigstens ihre große Zahl zu vermindern. Hier soll ein Versuch gemacht werden, eine bereits längst gefundene textkritische Handhabe zu erweitern und dadurch einer großen Zahl schwieriger Verse einen guten, sachgemäßen Sinn zu vindiciren.

Hitzig hat an Beispielen nachgewiesen, daß manche Buchstaben, welche zum folgenden Wort gehören, mit dem voraufgehenden geschrieben sind und umgekehrt, wodurch eine Regelwidrigkeit oder ein unpassender Sinn zum Vorschein kommt (Begriff der Kritik 1831, S. 134). Die Masora selbst hat bereits auf einige solcher Fälle aufmerksam gemacht, besonders bei Wörtern, die mit ה anfangen oder endigen. Zu Samuel II, 5, 2: הייתה מוציא והמביא Keri המוציא, d. h. das ה ist absorbirt; Hiob 38, 12: ידעתה שחר מקומו Ker. השחר. Samuel I, 26, 22 הנה החנית המלך Kr. חנית, d. h. das ה ist dittographirt. Dazu gehört auch Jerem. 31, 39 ויצא עוד קוה המדה, wobei bemerkt ist, daß das ה nicht gelesen werden soll, also קו המדה, d. h. doch nichts Anderes, als daß das ה dittographirt ist. Wir wollen hier die Erscheinungen mit ה aufsuchen, weil dieser Buchstabe formal und syntaktisch eine bedeutende Rolle spielt. Je nachdem das ה fehlt oder überflüssig steht, erhält nicht bloß das Wort, sondern auch der ganze Vers einen anderen Sinn. Ja, Wort und Vers können auch auf den ganzen Zusammenhang des Gedankenganges einwirken. Es ist daher von äußerster Wichtigkeit der Absorption oder Dittographie des ה nachzugehen. Man gelangt dadurch von der scheinbar niedrigen Textkritik zur positiv-exegetischen und wohl auch historischen Kritik.

Das ה Interrogativi giebt dem ganzen Vers Sinn und Färbung. Sobald dieses fehlt, ist man genöthigt, den Gedanken kategorisch aufzufassen, wogegen sich öfter Sinn und Zusammenhang sträuben. Umgekehrt, zuweilen findet sich ein solches ה, aber die Frageform läßt sich dem Zusammenhange gar nicht anpassen. Geht man von der, auch von der Masora nicht übersehenen Regel aus, daß das ה entweder durch Absorption verkümmert oder durch Dittographie störend geworden ist, verallgemeinert man sie und wendet sie auf das Frage-ה an, so erhalten eine ganze Reihe von Versen Sinn und logisch- oder ästhetisch-correkten Zusammenhang. Die hebräische Beredsamkeit in der Propheten-Literatur beruht öfter auf der Frageform. Sie giebt dem Gedanken Lebendigkeit und Eleganz. Es ist daher gar nicht gleichgültig, ob der Satz so oder anders ausgedrückt wird. Vgl. besonders Amos 3, 3 fg.

Hitzig hat nur einen einzigen Fall hervorgehoben, wo das ה Interrogativi durch Absorption eines voraufgehenden ausgefallen ist. Ezechiel 17, 8 wo כה אמר ה' תצלח? erforderlich ist, nach der Analogie von V. 4: הצלח? ודגה שפלה. Aber dergleichen Fälle giebt es in großer Zahl. Wir wollen sie vorführen, um zu beweisen, wie unverständliche oder mindestens schwierigscheinende Verse dadurch einen unbestreitbar angemessenen Sinn erhalten, wenn 1) durch Ersatz des fehlenden Frage-ה der kategorische Vers in einen interrogativen umschlägt oder umgekehrt 2) durch Eliminirung des ה der interrogative Satz in einen kategorischen verwandelt wird. Zuweilen weist die eine oder die andere der alten Versionen auf die nothwendige Ergänzung oder Eliminirung.

I. Fragesätze wegen Verkümmerung des ה unkenntlich geworden.

1) Genesis 4, 13: ויאמר קן אל ה' גדול עוני מנשא. Hier

erscheint das Frage-ה absorbirt und die Ergänzung desselben הֲנָרוֹל עֲוֹנִי מִנְּשֹׂא giebt mindestens ästhetisch einen bessern Sinn: „Ist denn mein Vergehen zu groß, es zu ertragen"? Raschi hat mit feinfühligem exegetischen Takt hier den Frage-Sinn erkannt; er bemerkt dabei brachylogisch, wie immer: בתמיה. Diese Umwandelung des kategorischen Satzes in die Frageform giebt auch einen dogmatisch richtigen Sinn. Kain schildert die Folgen der ihm auferlegten Strafe, und darauf ertheilt ihm Gott Verzeihung: לכן כל הרג קין. Aber aus welchem Grunde? Sieht es nicht aus, als wenn Gott vorher die Folgen nicht bemessen und erst darauf aufmerksam gemacht werden müßte, und dadurch veranlaßt, gewissermaßen sein Strafurtheil bereut hätte? Sollte der Pentateuch einen niedrigen Begriff von der Gottheit habe darstellen wollen? Ganz unmöglich. In Kain's Aeußerung muß vielmehr die Reue durchgeschimmert haben, und eben deßwegen hat ihm Gott Verzeihung gewährt. Aber dieser Sinn ist nur in dem Verse zu finden, wenn man ihn fragend auffaßt. Mit Recht haben daher die alten Ausleger, ohne sich des syntaktischen Zusammenhanges bewußt zu werden, angenommen, daß in diesem Dialog der Gedanke ausgedrückt ist: Gott gewähre auch dem größten Verbrecher, dem Brudermörder, Verzeihung, wenn er Reue zu erkennen giebt. Hier liegt schon im Keim die von den Propheten so scharf betonte Lehre: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Reue als Vorstufe zur Besserung.

Samuel I, 14, 30 אף כי לוא אכל אכל היום העם . . . כי עתה לא רבתה מכה בפלשתים. Wenn dieser hypothetische Vers irgend wie verständlich sein soll, so muß er nothwendig fragend genommen werden. Raschi bemerkt auch hierbei: בתמיה. Aber die Frageform kann nur dadurch hergestellt werden, wenn man הֲלֹא statt לֹא liest. Das ה ist durch das voraufgehende Wort עתה absorbirt.

3) Daſ. 22, 15 היום הוחלתי לשאל לו באלהים. Achimelech will ſich vor Saul entſchuldigen, daß er für David ein Orakel ertheilt hat, das einem Privatmann nicht gebührt. Iſt der Satz kategoriſch, ſo liegt durchaus keine Entſchuldigung darin. Die griechiſche Ueberſetzung hat daher ganz richtig hier die Frageform ἦ σήμερον ἤρξαι ἐρωτᾶν? „Habe ich denn erſt heute angegangen, für ihn bei Gott anzufragen?“ d. h. ich habe es doch öfter mit deinem Wiſſen und Willen für deinen Schwiegerſohn gethan. Man muß alſo entſchieden הַהִיוֹם ergänzen.

4) Ebenſo II, 19, 23 היום יומת איש בישראל. Es liegt offenbar eine Frage zu Grunde. Die Zerujaïden verlangen von David den Tod des feindlichen Schimaï. Und David, glücklich über die Rückkehr in ſein Land, erwiedert ihnen: ſoll denn an dieſem Tage ein Mann in Iſrael umgebracht werden? Alſo auch hier הַהִיוֹם.

5) Daſ. 3, 8: היום אעשה חסד עם בית שאול . . . ולא הפקדתני ביד דוד ותפקד עלי עון האשה היום. Wir ſind nun berechtigt, auch hier das erſte היום in הַהִיוֹם zu emendiren. Dadurch erhält erſt dieſer Vers ſeinen correkt-logiſchen Gedanken. Wie! an dem Tage, an dem ich Anhänglichkeit erwieſen dem Hauſe Sauls und dich nicht überliefert habe, an dieſem Tage ahnſt du an mir das Vergehen mit dem Weibe? Da das Wort היום bedeutſam iſt, ſo wird es noch einmal wiederholt. Der kurze Sinn: gerade an dieſem Tage machſt du mir Vorwürfe? Nebenher ſei bemerkt, daß das ה Interrogativi ſtets am Anfange des Satzes ſteht, wenn es auch zu einem anderen Worte im Satze gehört, alſo hier: הַתִּפְקֹד היום. Dieſer in Frageform emendirte Vers führt uns zur poſitiven Kritik oder zur Ermittelung eines hiſtoriſchen Factums in der Geſchichte David's, wenn wir noch nebenher die Bemerkung vorausſchicken, daß bei Relativ-Sätzen die Imperfekt-Form ſtatt des Perfect. geſetzt wird. היום

אעשה bedeutet also hier gleich אשר אעשה, an dem Tage, an dem ich gethan habe. Der Vers setzt also voraus, daß David an Abner das Verlangen gestellt hatte, ihm den von Abner beschützten Isch-Boschet auszuliefern, und dieser es gerade an diesem Tage ausgeschlagen hatte. Aber diese Thatsache ist in der Erzählung nicht angegeben. Sie muß also erwähnt gewesen sein. Sie ist zwischen V. 6 und 7 zu suchen. V. 6 erzählt in Infinitivform: Als der Krieg zwischen dem Hause Saul und David's bestand und Abner an dem Hause Sauls festhielt וַיְהִי בְּחַזֵּק. Es ist eine Einleitung ohne Ausführung. Was geschah damals? Es ist nicht einmal angegeben, daß Abner damals zur Kebsin Saul's, der Rizpa, gekommen war, sondern dieses Factum wird in V. 7 mehr vorausgesetzt: ויאמר אל אבנר מדוע באתה אל פלגש אבי. Die grammatische Construktion, so wie der logische Zusammenhang erfordern, daß gewisse Vorgänge erzählt gewesen sein müssen. Zunächst, daß David das Verlangen an Abner gestellt hat, ihm seinen Schützling Isch-Boschet auszuliefern, und dann Abners Beischlaf mit Rizpa. Beides geschah an einem und demselben Tage. Und gerade an demselben Tage hatte Isch-Boschet Abners Verfahren gerügt. Dieses erregte Abners Entrüstung. Wie, gerade an diesem Tage, an dem ich dir einen so großen Dienst geleistet habe, wagst du mir diese Kleinigkeit vorzuwerfen?

6) Jesaia 63, 15: איה קנאתך וגבורתך המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו. Der Vers ist in kategorischer Form unverständlich, wird aber sofort verständlich, wenn man in הֲרַחֲמֶיךָ liest und ihn in einen interrogativen verwandelt. „Hat die Bewegung deines Innern und deine Barmherzigkeit sich gegen uns (אלינו = ἀνέσχον ἡμῶν) zurückgehalten?" Man braucht nicht, ja man darf nicht dabei das Fragewort אַיֵּה ergänzen, wie einige Ausleger nothbehilflich annehmen. Es ist einfach ein Frage-Satz.

7) Jeremia 6, 15; 8, 10: הבישו כי תועבה עשו גם בוש לא

יבוש. Der Vers ist kategorisch höchst ungelenk, und Ewalds schrullenhafte syntaktische Regel hilft dem Uebel nicht ab. Ewald übersetzt nämlich: „Wollten sie erröthen, daß sie Gräuel geübt!" Er stempelt הובישו zu einer Imperativform und giebt dieser eine Bedeutung, die sie niemals hat. Es ist einfach ein Fragesatz mit ausgefallenem ה, nämlich הֲהוֹבִישׁוּ כי תועבה עשו. „Haben sie sich etwa geschämt, daß sie Gräuel geübt?" Darauf paßt prächtig גם בוש לא יבוש גם הכלים לא ידעו, „sie schämen sich nicht einmal, sie können nicht einmal das Erröthen."

8) Das. 22, 6. כה אמר ה' על בית מלך יהודה גלעד אתה לי ראש הלבנון אם לא אשיתך מדבר. Die Härte der Construktion ist aus Ewalds Uebersetzung erst recht kenntlich. „Daß du Gilead mir bist und Libanons Gipfel, wahrlich ich mache dich." Der Vers ist aber einfach ein Fragesatz. Das Schluß-ה von יהודה hinübergezogen: הֲגִלְעָד אתה לי ראש הלבנון. „Bist du mir Gilead und Libanons Spitze an Fruchtbarkeit und Pracht." Aehnlich die Frage 31, 20: הֲבֵן יקיר לי אפרים. Der Sinn ist: „selbst wenn du, Haus Davids, mir so lieb wärest wie Gilead und Libanon, so mache ich dich zur Wüste.

9) Der Vers Ezech. 17, 8, in welchem הֲיִצְלָח in יצלח und die kategorische in die interrogative Form verwandelt werden muß, ist bereits (o. S. 3) angegeben.

10) Das. 11, 13: אהה ה' כלה אתה עשה את שארית ישראל drängt es sich von selbst auf, daß der Satz einen fragenden Sinn hat, הֲכִלָּה אתה עשה. Das ה ist durch die Nachbarschaft absorbirt. Ebenso Nachum 1. 9: מה תחשבון אל ה' כלה הוא עשה לא תקום פעמים צרה. „Was denkt ihr von Gott: Wird der Untergang bringen? Nein, zweimal wird die Noth nicht auftreten." In Ezechiel kommen aber noch dergleichen Fälle vor:

11) 33, 25. כה אמר ה' על הדם תאכלו . . . . והארץ תירשו. Das ה ist wegen des vorausgehenden ה in ה' ausgefallen. Er-

gänzt man es zu: על und lieſt הַעַל, ſo hat der ganze Satz in der Frageform einen eleganten Bau. „Wie, ihr eſſet beim Blute, erhebet Eure Augen zu euren Scheuſalsgötzen, vergießet Blut, und wollet das Land (wieder) in Beſitz nehmen?“ Es iſt dieſelbe Form wie 20, 30: הבדרך אבותיכם אתם נטמאים ואחרי שקוציהם . . . ובשאת מתנתיכם . . . . אתם נטמאים לכל גלוליכם עד היום ואני אדרש לכם?

12) Entſchieden muß man in Amos 1 und 2 על in הַעַל emendiren, das durch das voraufgehende ח in ה fehlt, denn die Verſe ſind durchaus interrogativ: הַעַל שלשה . . . ועל ארבעה לא אשיבנו?, und dieſe Umwandlung muß in ſämmtlichen acht Verſen vorgenommen werden.

13) Zephania 2, 15: . . . . ואת העיר העליזה היושבת לבטח האך היתה לשמה. Dieſer Vers kann nicht einen kategoriſchen Sinn haben, und die Ausleger, welche ihn in dieſem Sinne erklären, ſündigen gegen die ſyntaktiſche Regel. Denn ſonſt hätte er lauten müſſen: העיר העליזה הזאת. Beachtet man aber, daß dem Pronomen ואת das Wort עָרָה vorangeht, das mit ה endigt, und daß man dadurch berechtigt iſt, daß ה zu ואת zu ergänzen, ſo erhält auch dieſer Vers einen eleganten Ausdruck: הַוֹאת העיר העליזה und dann האך היתה לשמה. Vgl. Klagelieder 1, 15 b: הזאת העיר וגו׳.

14) Obadja 1, 5: איך נדמיתה אם . . . אה גנבים באו לך בצרים באו לך iſt bekannt als ungelenker V. Er wird aber elegant, wenn man האם lieſt (vorher ein ה). Der erſte Halbvers iſt interrogativ und der zweite conditionell.

15) Pſalm 13, 2. עד אנה ה׳ תשכחני נצח macht den Auslegern und Lexicographen viel zu ſchaffen. Die Frage: „wie lange?“ und das darauf folgende: „für immer“ widerſprechen einander, und alle Auslegungskünſte, welche Hupfeld citirt, um dieſen Widerſpruch zu heben, vermögen ihn nicht zu beſeitigen.

Ich zweifle, ob Prof. Delitzsch' feines grammatisches Gewissen sich von der von ihm gegebenen Lösung des Widerspruches befriedigt fühlt: „Der Wiederspruch in der Frage ist aus dem innern Widerstreit des Geistes und Fleisches zu erklären!" Die Lexicographen haben daher aus Noth dem Worte נצח die nichtssagende Bedeutung „penitus" völlig, gar, gegeben, die es im Leben nicht hat, und die daher Hupfeld richtig widerlegt. Aber auch hier muß der Verstheil fragend genommen werden. Das voraufgehende Wörtchen אנה endet mit ה, also עד אנה? תשכחני נצח? wie lange denn? willst Du mich vergessen נצח? Dieses Wort, so ungewiß auch seine Etymologie ist, hat doch nach dem Sprachgebrauch nur die Bedeutung: „Dauer" „dauernd", und keinesweges die: „ewig". [1]) Samuel II, 2, 26 הלנצח תאכל חרב kann nicht aussagen: Soll für die Ewigkeit das Schwert verzehren? sondern „für die Dauer, für lange Zeit." Jeremia 15, 18 למה היה כאבי נצח, kann auch „dauernd", bedeuten. Das Wort ist synonym mit עולם, und wie dieses nur in Plural oder mit Complement-Wörtern die „Ewigkeit" oder mindestens eine unübersehbare Zeit bedeutet, so auch dieses נצח נצחים. — Bedeutet nun נצח und לנצח „dauernd", so bietet עד אנה תשכחני נצח eine sehr elegante Diktion, gerade wie למה לנצח תשכחנו (Klagelieder V. 20, und wie למה אלהים זנחת לנצח (Ps. 74, 1).

16, 17) Ebenso ist das Frage-ה zu ergänzen in den beiden ähnlich gebauten Versen Ps. 79, 5: עד מה ה' [ה] תאנף לנצח und Ps. 79, 47: ... תשכחני לנצח תבער. עד מה ה' [ה] תבער כמו אש. Man ist demzufolge auch berechtigt, in Ps. 74, 10 עד מתי ה' יחרף צר ינאץ איב שמך לנצח, zu lesen הינאץ, obwohl hier die Spur zum Ersatz nicht vorliegt.

---

[1]) תם נצח ישראל Samuel I, 15, 29 darf man nicht als Argument anführen, da die LXX hier eine andere und bessere LA. voraussetzen.

18) Ps. 87, 4 אזכיר רהב ובבל לידעי הנה פלשת, nicht bloß dieser Vers, sondern der ganze Psalm ist dadurch verkehrt aufgefaßt worden, weil die Form der Interrogative übersehen wurde. Das ה vom voraufgehendem סלה muß ergänzt und gelesen werden: הַאַזְכִּיר רהב ובבל לידעי, „Soll ich etwa Aegypten und Babylon rühmend nennen?" Nein, nur Zion darf rühmend genannt werden, weil Gott es vor Allem liebt und es erhalten wird, und in ihm wird ein jeder, der in ihr geboren ist, geschützt sein. Das ist der einfache Sinn, den die Ausleger so sehr verkannt haben. Vgl. Monatsschrift, Jg. 1874, S. 8.

19) Sprüche 6, 30 לא יבוז לגנב כי יגנב למלא נפשו כי ירעב. Dieser so einfache Vers ist ebenfalls mißdeutet worden. Man soll den Dieb nicht verachten, wenn er zur Stillung des Hungers gestohlen. Aber der darauf folgende Vers sagt, wenn er betroffen wird, so muß er siebenfach und noch mehr zahlen. Folglich wird er doch dafür verantwortlich gemacht, und mildernde Umstände werden nicht für ihn geltend gemacht. Was Ewald daraus macht, indem er יבוז, als „übersehen" deutelt, ist abgeschmackt. Aber man übersehe nicht, daß vorauf ein ה geht בה, das Frage-ה ist also verkümmert. Man muß also lesen הֲלֹא יבוז לגנב כי יגנב. „Verachtet man denn nicht den Dieb, wenn er zur Stillung des Hungers gestohlen?" Allerdings verachtet man ihn, und wenn er betroffen würde, würde er das Gestohlene siebenfach ersetzen, ja sein ganzes Vermögen hingeben, um der Verachtung zu entgehen. Dieses Beispiel wird auf den Ehebrecher angewendet, von dem vorher und nachher die Rede ist. Ein solcher wird noch weniger Nachsicht als der Dieb finden, wenn er etwa seine unwiderstehliche Brunst für seine Schandthat, etwa wie der Dieb seinen Hunger, geltend machen wollte. Er würde Schläge und Schmach erdulden müssen (נגע וקלון ימצא) und der betrogene Ehemann würde kein Lösegeld nehmen, um den Schleier darüber zu decken (לא ישא פני כל כפר

וגו׳). Das ist der einzig richtige Sinn dieses Zusammenhanges, der durch die einfache Umwandelung des Kategorischen in Interrogatives gefunden wird. — In Hiob kommen diese Beispiele öfter vor, weil das Buch wegen seiner Tiefe sehr nachlässig überliefert wurde. Die Wiederherstellung des fehlenden ה׳ giebt dabei einen sehr prächtigen Sinn.

20) Hiob 12, 4: שחק לרעהו אהיה קרא לאלה ויענהו. Vorangeht das Wort אלה, also הֲלְשָׂחֹק לרעהו אהיה? Soll ich zum Gespötte für die Freude dienen?

21) Das. 16, 4. גם אנכי ככם אדברה לו יש נפשכם תחתי נפשי. Es ist unbegreiflich, wie die Ausleger hier nicht auf das Richtige gekommen sind, da die kategorische Form gar keinen Sinn giebt. Voran geht nämlich das Wort תענה. So kann das fehlende Frage-ה ergänzt werden: הֲגַם אנכי ככם אדברה? „Würde auch ich wie ihr sprechen, wenn Euer Wesen statt des Meinigen wäre? Ich würde mich vielmehr euch anhänglich zeigen mit Worten, würde euch zuschütteln mit meinem Kopfe, würde euch stärken mit meinem Munde. . . . .“ Durch die Frage-Form hat jedes Wort logischen Sinn und syntaktische Eleganz.

22) Das. 17, 16: בדי שאול תרדנה, voraufgeht ein ה, also הבדי oder הֲבַעְדִי, vgl. Monatsschr. Jg. 1879 S. 55.

23) Das. 38, 28: התבוננת עד רחבי ארץ הגד אם ידעת. Vorangehend und nachfolgend haben die Verse die Frageform: הטיכך צוית . . . הבאת . . . הגלו לך . . . הרש למטר אב. Warum fehlt sie gerade bei diesem V.? Da das Wort mit ה beginnt und außerdem ein ה vorangeht, תראה התבוננת, so ist hiermit das Befremdende beseitigt. Es muß also auch hier הַתִּתְבּוֹנְנִת gelesen werden.

24) Klagelieder 2, 20: למי עוללת כה אם תאכלנה נשים פרים. Der Satz ist unzweifelhaft fragend. Das ה muß ergänzt werden, weil voraufgehend ein solches steht. Es ist eine indirekte Frage

und der Sinn iſt: „ob Frauen die Frucht ihrer Erziehung verzehren ſollen.“

Man könnte auch zu dieſen Beiſpielen hinzufügen Jeremia 8, 18. מכליגיתי עלי יגן, dem ein ה voraufgeht, und alſo verſtändlicher in Frageform gefaßt werden kann הֲמכליגיתי, wenn nur die Bedeutung des Stammes כלג ſicherer und die Form מכליגיתי nicht ſo abſtrus wäre, daß man nicht weiß, ob es eine Verbal- oder Nominalform iſt.

Jedenfalls gehört auch noch dazu Samuel I, 21, 16 החסר משגעים אני. Der Satz iſt jedenfalls fragend, und in ſo fern darf das ה nicht fehlen. Man muß alſo annehmen, daß wegen der Aehnlichkeit von ח und ה, das letztere ausgefallen iſt. Es iſt alſo zu leſen הֲחִסַּר. —

Man kann zu dieſen vielen Beiſpielen auch Jeremia 7, 4 hinzufügen, wo die Wörter היכל ה' dreimal vorkommen und der Schluß היכל ה' המה gar keinen Sinn giebt. Man muß wahrſcheinlich hierbei leſen הֲהֵיכַל ה' חומה in Frageform, und das Wort חומה bedeutet „Schutz“, wie Sam. I. 25, 16. — Dazu gehört wohl auch Micha 6, 7 הגיד לך אדם מה טוב, wo die Umwandelung והגיד dem Ganzen einen tiefern Sinn giebt: „Hat dir etwa ein Menſch verkündet, was gut iſt?“

II. Kategoriſche Sätze wegen Dittographie des ת unkenntlich geworden.

Auch von ſolchen Beiſpielen giebt es nicht wenige, wenn auch nicht in ſo großer Zahl wie von I. Sie ſind noch mehr dem Mißverſtändniß ausgeſetzt und ſind auch redlich mißverſtanden worden, weil die deutlich ausgeprägte Frageform im Gedankengang einen Zweifel anregt und eine Thatſache in Frage ſtellt, die hiſtoriſch oder logiſch als ſicher gilt.

1) Geneſis 16, 13 כי אמרה הגם הלם ראיתי אחרי ראי. Die

Dunkelheit des Verses wird durch die Frageform noch mehr verdunkelt. Sämmtliche bekannte alte Versionen haben dabei keineswegs die Frageform, sondern geben den V. kategorisch wieder. Die Septuaginta: *ὅτι εἶπε: Καὶ γὰρ ἐνώπιον εἶδον ὀφθέντα μοι;* die syrische Uebersetzung: מטל דאמרת: ודא אף חזא חזית מן בתר דחזני, und selbst die Targumim übersetzten im kategorischen Sinne. Targ. ארי אמרת: אף אני שריתי חזיא בתר דאתגלי לי und das sg. jerusalemische Targum: ארום אמרת: הא לחוד עלי אתגליתא. Das voraufgehende ה im Worte אמרה hat die Frageform veranlaßt.

2) Samuel I. 2, 27: כה אמר ה׳ הנגלה נגליתי אל בית אביך ובחר אותו מכל שבטי ישראל. Der Verlauf der Auseinandersetzung läßt es nicht zweifelhaft, daß der Prophet hier von bestimmten historischen Thatsachen spricht: daß Gott sich Elia's Vaterhaus, d. h. Ahron, in Aegypten offenbart, es auserwählt hat, während das ה Interrog. diese Thatsachen in Frage stellt. Aber auch hier haben die Versionen nicht die Frageform. Die griechische Version: *ἀποκαλυφθεὶς ἀπεκαλύφθην πρὸς οἶκον* [τ]. *πατρὸς σου.* Pesch.: מתגליא אתגלית, Targ.: אתגלאה אתגליתי. Also sämmtlich im kategorischen Sinne. Das ה bei הנגלה kann daher nur Dittographie vor voraufgehendem ה sein.

3) Könige I, 21, 19: כה אמר ה׳ הרצחת וגם ירשת. Die Frageform giebt dem Verse einen höchst schiefen Sinn. Elia, welcher Achab nach der Unthat an Nabot und der empörenden Besitznahme von dessen Weingarten anredet, soll ihn fragend interpellirt haben: „Hast du gemordet und in Besitz genommen?" Offenbar ist auch hier das ה Dittographie und der Vers kategorisch zu erklären: „Du hast gemordet und in Besitz genommen." - Merkwürdig ist es, daß hier die alten Versionen schon die falsche L.A. vor sich hatten. Das Targ. giebt geradezu die Frageform wieder: הקטלתא ואף אחסנתא; die Peschito scheint das ה wie הא erklärt zu haben: הא קטלת והא ירתת. Die grie-

chische Vers. wußte sich dieses ה nicht zu erklären und giebt den V. unbestimmt wieder: ὡς σὺ ἐφόνευσας.

4) Könige II, 6, 22 לא תַכֵּה. הַאשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה. Auch hier ist die Frageform unhaltbar und aus Dittographie des ה entstanden. Den kategorischen Sinn hat nur die Pesch. wiedergegeben: מחא אנת . . . דשביתּ. Das Targum hatte auch schon das ה vor sich und übersetzt es wie הן, nämlich הא דשביתּ . . . אתקטיל (zu l. אַתְּ קָטַל). Der griechische Vertent, der auch das ה las, wußte sich keinen Rath damit und übersetzt schief, εἰ μὴ οὓς ἠχμαλώτευσας . . . σὺ τύπτεις.

5) Jeremias 12, 4 העיִם צבע נחלתי לי giebt keinen Sinn. Die syr. Uebersetzung hat einfach לי הוא . . טירא ohne das fragende ה. Es stammt von dem voraufgehenden ה in V. 8. על כן שנאתיה, und ist dittographirt statt עיִם צבע.

6) Ezechiel 38, 14: כה אמר . . . ה' הַאתה הוא אשר דברתי בימים קדמונים . . . להביא אותך עלידם. Der Vers ist augenfällig kategorisch. Der Prophet sagt: von Gog aus dem Lande Magog haben schon die älteren Propheten geweissagt, daß Gott ihn über Israel bringen und ihm den Untergang in dem Lande Israel bereiten werde. Die griechische und syrische Version geben auch richtig den kategorischen Sinn wieder: σὺ εἶ; אנתה. Nur das Targum hat die Frageform: האת הוא. Offenbar ist diese Form ebenfalls aus Dittographie entstanden. Ewald hat diesen Vers wie viele ähnliche mißverstanden; er übersetzt fragend: „Bist Du's, den ich . . . zu bringen drohte?"

7) Habakuk 1, 16—17: ומאכלו בריאה הַעל כן יריק חרמו ותמיד להרג גוים. Offenbar ist auch hier die Frageform durch Dittographie entstanden. Denn die kategorische Begründung dnrch על כן geht zweimal vorauf: על כן ישמח ויגיל (V. 15 b): על כן יזבח לחרמו (V. 16). Also auch V. 17 על כן יריק חרמו. Die griechische Vers. hat auch dabei richtig die kategorische Form:

διὰ τοῦτο, ebenso Pesch.: מטל הנא. Nur das Targ. hat auch hier die falsche L.A.: העל אלין. Ewald hat auch hier keine Ahnung von einer Dittographie gehabt; er übersetzt sinnwidrig: „Soll er darum sein Netz ausleeren?“ Der Sinn ist aber, „darum leert er sein Netz aus und scheut nicht stets Völker zu morden.“

8) Zephania 3, 1 הוי מוראה ונאלה העיר היונה. Das Wort יונה ist ein Nomen Abstract. und bedeutet „Bedrückung.“ Es kommt noch dreimal vor (Jeremia 46, 16): מפני . . . קומה ונשובה אל עמנו ומפני חרב היונה (das. 50, 16): מפני חרב היונה איש אל עמו יפנו. Da „חרב“ ohne Artikel vorangeht, so kann היונה nicht Adjectiv sein, wie es die Lexicographen und Ausll. erklären, sondern es muß Substant. sein, zu dem חרב in Stat. constr. steht. Das ist so gewiß, wie nur *irgend* etwas in der hebr. Grammatik. Das dritte Mal (Jeremia 25, 38): כי היתה ארצם לשמה מפני חרון היונה . . ומפני חרון אפו. Hier haben eine griechische Uebersetzung und die Peschito entschieden statt היונה gelesen das Tetragrammaton oder אדוני; denn sie übersetzen: *ἀπὸ προσώπου τῆς ὀργῆς τοῦ κυρίου* קדם רגזא דמריא. An den andern beiden Stellen hat die P. חרבא דמדמיא, was vielleicht verschrieben ist. Die gr. Uebersetzung hat gar in den beiden gleichlautenden Stellen יונה als Griechenland oder griechisch aufgefaßt: *μαχαιραι ἑλληνικαί*. Das Targ. hat das Wort von יין abgeleitet, „Wein.“ Aber יונה ist nichts Anderes als „Bedrückung“ vom Stamm יני und unsere Stelle bestätigt erst recht diese Bedeutung, wenn man das dittographirte ה eliminirt: הוי מוראה ונאלה עיר היונה, Stadt der Bedrückung, deren Unthaten im Verlaufe geschildert werden. Wie Ewald dazu kommt, היונה in den Jeremianischen Versen mit Todesverderben zu übersetzen, ist eben so wenig erklärlich, wie seine sonstigen Etymologien bei selten vorkommenden Wörtern. Inconsequent und ungrammatisch zugleich übersetzt er hier wie die Lexicographen: „drückende Stadt“, und behandelt היונה als Adjectiv, während es nur Substantiv sein kann.

9) Hiob 6, 12. אם בשרי נחוש האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני. Die Dunkelheit dieses Verses, um ihn in Zusammenhang mit dem vorangehenden und darauffolgenden zu bringen, wird durch die Frageform noch vermehrt. Zudem kommt, daß נחוש keine erklärbare Form ist. Soll von נחושה eine Adjektivform נחוש gebildet sein? Es wäre ohne Analogie. Von Sammelnamen kommt im Hebräischen kein Adjektiv vor. Im voraufgehenden V. a. lautet die Frage אם כח אבנים כחי, „ist meine Kraft von Stein"; so muß es in b consequent heißen אם בשרי נחושה; denn neben der Form נחושה kommt auch נחושה vor. „Ist denn mein Leib Erz?" Das ה von נחושה ist offenbar zum folgenden Verse gezogen worden. Trennt man dieses ab, so wird aus dem Fragesatz ein kategorischer: אם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני. „Wenn keine Hilfe in mir ist, und Rath von mir verdrängt ist." Es wird darauf die Fortsetzung des Gedankenganges erwartet: „so müßten meine Freunde mir beistehen, mir ihre Liebe und Anhänglichkeit bethätigen." Daß dieser Gedanke hier elliptisch angedeutet wird, folgt aus V. 13 למס מרעהו חסד ויראת שדי יעזב. Allerdings ist dieser Vers in seiner jetzigen Gestalt unerklärlich; er kann aber durch berechtigte Emendation verständlich gemacht werden. Uebereinstimmend geben die drei alten Versionen das dunkle Wort למס durch „Versagen" wieder. Die gr. Version: *ἀπείπατό με ἔλεος*. Targum: לגברא דמנע מן חברא חסדא ודחלתא שדי ישבק. Peschito: דכלא שלמא מן חברה דחלתא רעליא שבק. Aber inwiefern kann למס „versagen" bedeuten? Das Wort für diesen Begriff wäre מנע. Aber es ist nicht weit davon entfernt. Durch graphische Aehnlichkeit von ם und ע in einer Uebergangsperiode sind sie mit einander verwechselt worden. Vgl. Mtsschr. Jg. 1878 S. 529. Verwandeln wir hier למס in למע, so fehlt bloß das נ, um לְמַנַּע zu geben. Die Versionen haben sämmtlich dieses Wort noch vor sich gehabt. Also לְמַנַּע מרעהו חסד, das ו von ויראת müssen wir zu חסד ziehen

= חסדו. Der Vers lautet also למֹנֵעַ מרעהו חסדו יראת שדי יעזב. „Wer von seinem Freunde seine Liebe (Anhänglichkeit) entziehet, verweigert, versagt, der verläßt auch die Gottesfurcht," dessen Gottesfurcht ist nicht aufrichtig. So haben die drei Verse einen logischen Zusammenhang. V. 12 klagt Hiob über seine Kraftlosigkeit, daß er die Leiden nicht länger ertragen könne. V. 13 leitet ein, daß er in dieser Hilflosigkeit berechtigt wäre, Hilfe, Rath und Ermuthigung von seinen Freunden zu erwarten. V. 14 macht einen Uebergang, um die allgemeine Bemerkung anzuknüpfen: Wer seinen Freunden Liebe versagt, kann nicht als gottesfürchtig angesehen werden. Die Ausführung geben die Verse 15—23.

10) Hiob 41, 1: הן תוחלתו נכזבה הגם אל מראיו יטל. Vielleicht ist es möglich, diesem höchst dunklen Verse durch Eliminirung des dittographirten ה und Verwandlung der Frage in Kategorisches beizukommen. Die alten Versionen weichen in der L.A. des Textes bedeutend von einander ab; am schlechtesten ist die griechische Uebersetzung. Sie hat den Text völlig mißverstanden. *οὐχ ἑώρακας αὐτὸν; οὐδὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις τεθαύμακας.* Man kann kaum dieses Widersinnige zurückübersetzen. Symmachos und der syrische Vertent haben gar statt אֶל gelesen אֵל: *ἀλλὰ καὶ ὁ θεὸς τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καταβαλεῖ;* syr. ואף אלהא מדרתיה נשקל. So fehlerhaft diese Uebersetzungen auch sind, so geben sie doch an die Hand, daß sie das Frage-ה nicht beachtet haben. Damit ist der Vers so ziemlich verständlich: הן תוחלתו נכזבה גם אל מראיו יֻטָּל. Die Rede ist von dem riesigen Levjathan, gegen den ein Kampf aufgenommen werden sollte: „Sieh' da, seine Hoffnung wäre getäuscht, auch bei dessen Anblick würde er hingeschleudert werden." Aber das Subject ist noch zu ermitteln. Denn voraufgehend ist in der zweiten Person die Rede. Das Subject kann nur im fol-

genden Verse stecken, und zwar ist entschieden אכזר als Subject anzusehen. אכזר כי יעירנו (nach Khetib): „wenn ihn ein Hartherziger aufregen sollte.“ Auch ein solcher würde schon beim Anblick des Riesenthieres zurückgeschleudert werden. Das störende לא ist aus doppelter Dittographie entstanden: יֻטַּל לֵא אַכזר. Es muß also gestrichen werden. So bleibt nur noch der Halbv. ומי הוא לפני יתיצב. Liest man לְפָנָיו statt לפני, so sind beide Verse nicht bloß verständlich, sondern auch elegant ausgedrückt. הן תוחלתו נכזבה גם אל מראיו יֻטָּל אכזר כי יעירנו מי הוא לפניו יתיצב. Es ist nicht selten in Hiob, daß das Subject erst später nachfolgt, vgl. 13, 28; 14, 1: והוא כרקב יבלה כבגד אכלו עש אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז, wo אדם nur Subject des voraufgegangenen Verses sein kann.

Diese Beispiele genügen zu constatiren, wie nothwendig es ist bei kategorischen und interrogativen Versen die Aufmerksamkeit auf das Nachbarwort oder den Nachbarbuchstaben zu richten, um sich zu vergewissern, ob der Sinn nicht das Entgegengesetzte erfordert.

Zur Compoſition der agadiſchen Homilien

von

Dr. J. Theodor.

Schir ha-Schirim rabba und ſeine Quellen.

(Schluß.)

Daß dem Autor des Cant. r. auch andere, uns nicht erhaltene Sammlungen vorgelegen haben — ſowohl ſolche aus der älteſten Zeit ſtammende, aus denen auch unſere früheſten Midraſchim ſchöpften (vgl. GW. S. 172, 182, 59), als auch ſpätere הגדות über das HL., die man ſich aber nicht als „מדרשים zu שה"ש" im Sinne des Herrn Dr. Jellinek vorzuſtellen braucht (vgl. Jhrg. 1879 S. 338)., — iſt ohne weiteres zuzugeben. Im Grunde iſt dies ſelbſtverſtändlich: aus dem j. Talm. der Peſikta, Lev. r. ꝛc. iſt der ganze Inhalt des Cant. r. nicht gefloſſen, und das Uebrige hat der Autor des Midraſch, deſſen agadiſche Thätigkeit wir kennen gelernt haben, ſchwerlich ſelbſt geſchaffen. Nur geht unſere Anſicht dahin, daß jene Sammlungen nicht ausſchließlich (vgl. a. a. O. die Jellinek'ſche Note), ſondern neben dem j. Talm. und den genannten Midraſchim die Quellen für Cant. r. geweſen ſind, in welchem man daher ſehr ungleichartige Beſtandtheile nachweiſen kann.

Es würde von geringerem Intereſſe für uns hier ſein, einzelne Ausſprüche, kürzere Sätze des Cant. r. zuſammenſtellen, die, bekannten Midraſchim nicht angehörend, auf unbekannte Sammlungen als ihre Quelle hinweiſen, und die zum Theil

ganz gewiß alten Urſprunges ſind, wie in der Ausleg. zu 2, 7 (השבעתי) der Ausſpruch: ר' שבתות השביעין כנגד ר' דורות שרחק על הקץ ובשלו ואלו הן אחד ביומי עמרם ואחד ביומי דניי וס', worüber zu vgl. Grätz III[3] S. 458. Vielmehr wollen wir hier auf einige zu ſammenhängende Stücke aufmerkſam machen, die von den Jhrg. 1879 S. 461 charakteriſirten weſentlich verſchieden ſind, und bei denen die Annahme, daß ſie aus einer und derſelben Quelle oder aus ſehr verwandten Quellen entlehnt ſind, nicht unwahrſcheinlich iſt, oder wahrſcheinlicher wenigſtens, als ſie für eigene Bearbeitungen des Autors des Cant. r. (vgl. G. V. S. 263 Anm. f.) zu halten. Es ſind dies große, umfangreiche Stücke, welche Auslegungen zu mehreren Verſen enthalten und zumeiſt aus vielfachen Variationen beſtehen, in denen (und zwar in ganz anderer Weiſe als es in den Variationen der älteren Midraſchim geſchieht) immer dieſelben Elemente, oft wörtlich ganze Sätze wiederkehren, in einigen auch mit Vorliebe zahlreiche Miſchnaſtellen ꝛc. verwendet werden. In den Ausgaben ſind dieſe Stücke faſt durchweg falſch abgetheilt, wodurch der Ueberblick über dieſelben noch mehr erſchwert iſt. Sicherlich gehören ſolche Stücke einer ſpäteren Entwickelung des Midraſch an, d. h. der Zeit nach der Abfaſſung der Peſikta, Gen. r., Lev. r.; ihre Variationen ſind Nachbildungen von älteren Auslegungen oder weitere Ausführungen, Bearbeitungen von agadiſchen Gedanken, die der betreffende Autor bereits vorgefunden hatte; auch finden ſich viele der oben angemerkten Entlehnungen in eben dieſen Stücken. —

Ein ſolches Stück iſt nun zunächſt die Auslegung zu H. L. 3, 9—10 (אפריון וכו'), die wir ſchon Jhrg. 1879 S. 272 f. zu beſprechen Veranlaſſung hatten, woſelbſt wir die Gliederung des Stückes, die Wiederholungen ꝛc. angaben. Die erſte Auslegung bis שנאמר וידו ביום כלות משה iſt ein Proöm der Peſikta (Peſ. S. 2 a f.), die folgende Variation iſt eine Nachbildung

dieses Proöms, in den mit ד״א angereihten Auslegungen werden Mischnastellen citirt: רפידתו זהב. כההיא דתנינן שכל הבית נטוח זהב מעצי הלבנון. שנבנה מבית קדשי (Midd. IV, 1) חוץ מאחורי הדלתות הקדשים שלמטה דתנינן משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים וס׳ (Joma V, 2).

Mehr als sechs große Spalten füllend ist die Auslegung zu H. L. 4, 1 (מבעד לצמתך) bis V. 4 (כמגדל דוד) mit Anknüpfung an V. 5 שני שדיך. Die Ausleg. beginnt in den Ausgaben ganz unkenntlich gegen Ende des Stückes הנך יפה, das bis dahin (Schluß: ולא מתוק מתחת ידיך) eine Wiederholung der an sich aus mehreren Excerpten zusammengesetzten Auslegung zu הנך יפה in 1, 15 (vgl. Jhrg. 1879 S. 346, Anm. 6 und S. 414) ist, und besteht aus zahlreichen Variationen oder Auslegungen zu vv. 1 b—4, von denen die vier ersteren vollständig durchgeführt sind und auch denselben gleichmäßigen Schluß haben. Die erste dieser Auslegungen, die als ganze anonym ist (doch ist wohl an der Spitze derselben ein Satz wie: רבי . . . פתר קרייה בים סוף ausgefallen), schließt: כל שלטי הגבורים להביא מי שהוא עומד וישלט ביצרו ויתגדר על יצרו כגון משה כשעתו . . . ועל ידי מי נקרע לכם ים סוף על ידי שני שדיך אלו הם משה ואהרן, die zweite Auslegung (ר׳ יוחנן פתר קרייה בישראל לפני הר סיני) schließt mit demselben Satze, nur am Ende variirend: ועל ידי מי נתן התורה על ידי שני שדיך אלו משה ואהרן, die dritte Ausleg. (ר׳ יצחק פתר קרייה במלחמת מדין) schließt: כל שלטי הגבורים . . . ועל ידי מי נעשית מלחמת מדין על ידי שני שדיך . . . משה ופנחס, die vierte (ר׳ הונה פתר קרייה בידדן) schließt: שלטי הגבורים . . . ועל ידי מי עברו ישראל את הירדן על ידי שני שדיך אלו הן יהושע ואלעזר. Die folgenden Variationen über einzelne der angegebenen Verse sind (wie in dem Stücke über 3, 9, 10) durch ד״א angefügt und enthalten eine besonders große Zahl von Mischnastellen nämlich: כעדר הקצובות מלין קצובין אלו בגדי כהונה גדולה דתנינן תמן כהן גדול משמש בשמונה בגדים וס׳ (Joma VII, 5), in der folgenden Auslegung, wo der Text

(was schon G. V. S. 263 f. bemerkt ist) auf lauter Mischnastellen angewendet wird: שכלם מתאימות, דתנינן תמן בשלשה פרקים בשנה היו ושכלה אין בהם, דתנינן הראשון בראש (Succa V, 7), כל המשמרות שוות כחוט השני שפתותך, דתנינן שחה לנסף הניף הסגן (Tamid IV, 3), ורגל מדברך נאוה, זה השיר דתנינן תמן השיר (Tamid VII, 3), בסודר וכו׳ ד״א שכלם מתאימות (Tamid VII, 14), שהיו הלוים אומרים במקדש וכו׳ דתנינן איל קרב באחד עשר בחמשה (vielleicht zu l.: הבשר בחמשה), ושכלה אין בהם, דתנינן הקרבים והסלת וכו׳ (beide Stellen Joma II, 6, 7), כחוט ד״א . . . דתנינן תמן מצאו לי זכות פטרוהו וכו׳ (Synh. V, 5), השני שפתותך . . . רבי נחוניה אמר דמים דתנינן וחוט של סקרא חוגרו באמצע וכו׳ (Middot III, 1). Vielfach werden in der ganzen Auslegung dieselben Sätze wieder verwendet, wie der erwähnte Schlußpassus כל שלטי הגבורים וכו׳ vier mal, שגלשו מהר גלעד, הר שגלשת מתוכו עשיתי אותו גלעד לאומות העולם etwa sieben mal, כמגדל דוד צוארך מה שגידל אתכם דוד בספרו וכו׳ vier mal, . . בנוי לתלפיות כפלח הרמון רקתך. הריקן שבך ספר שאמרו לו פיות הרבה vier mal, רצוף הוא תורות כרמון הזה וכו׳ fünfmal ꝛc. ꝛc.

Das große Stück zu 2, 8—13, das sich auch in der Pesikta P. החודש findet, haben wir oben a. a. O. S. 174 f. besprochen, und schon dort bemerkt, daß dasselbe von דומה דודי לצבי ab, Pes. S. 48 b bis 51 b, schwerlich der Pesikta angehört, sondern vermuthlich aus dem Cant. r., oder aus dessen Quellen später in die Pesikta hineingekommen ist. Dieser Theil des Proöms, oder die Auslegung zur H. L. 2, 8—13 (vgl. über die Gliederung ꝛc. ebendas. S. 175 Note) zeigt eine große Verwandtschaft mit den hier charakterisirten Auslegungen, mit denen es den gemeinsamen Ursprung haben mag. Wenn die vier Spalten vom Anfang des סדרא תנינא bis zum Schlusse מה כתיב בתריה ברוך ה׳ לעולם אמן ואמן ein zusammenhängendes Ganzes bilden, so hätten wir hier eine Derascha über mehrere Verse des H. L., zu der ein Proöm aus der Pesikta als Introduction benutzt wurde.

Einer größeren Derascha scheint auch die Auslegung zu 1,

13, 14 entnommen zu ſein. צרור המר . . . ר׳ עזריה בשם ר׳ יהודה פתר קריה באברהם אבינו מה המור . . . כך אברהם . . . אשכל זה יצחק . בכרמי עין גדי זה אבינו יעקב . . . ר׳ יוחנן פתר קריה בקטרת וכו׳. Aus Jalkut z. St., wo ſehr bemerkenswerthe Abweichungen wahrzunehmen ſind, darf man wohl ſchließen, daß dieſes Stück daſelbſt nicht nach Cant. r., ſondern nach einer anderen, gewiß urſprünglichen Quelle wiedergegeben iſt [1]).

[1]) Weitere Ausführungen bleiben einer beſonderen Veröffentlichung dieſer Abhandlung vorbehalten.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Zweiter Theil.)

B.

Uneigentliche[1]) Fabeln.

Unter den in Talmud und Midrasch vorkommenden uneigentlichen Fabeln weist das höchste Alter auf die von Rabbi Akiba dem Pappos ben Jehuda erzählte Fabel:

Der Fuchs und die Fische.

Sie findet sich Talmud Babli, Berachoth 61 b, Jalkut ואתחנן, § 837 und Midrasch Mischle, Cap. 9. In der zuerst genannten Quelle lesen wir: תי״ר[2]) פעם אחת גזרה מלכות יון שלא

[1]) Ueber Grund und Bedeutung dieser Eintheilung und Benennung s. Monatsschr. 1876, S. 127.

[2]) Im En Jakob z. St. fehlt das תי״ר und beginnt die Erzählung mit: מעשה שגזרה גזרה על ישראל. Das Wort יון hat auch Jalkut nicht Midrasch Mischle leitet die Erzählung in folgender Weise ein: מעשה ברבי עקיבא שהי' חבוש בבית האסורין אחר מיתת ר' שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה. Den eigentlichen Beginn der Erzählnng bilden die Worte: אחר מיתת ר' שמעון בן גמליאל וגו'. Das vorangehende מעשה ברבי עקיבא שהי' חבוש בבית האסורין aber ist nichts weiter als die kurze Ueberschrift, der Titel der Erzählung, die der Midrasch des ד״א an die Textstelle אף ערכה שולחנה anlehnen will. Denn im Verlaufe der Erzählung lesen wir ja das.: אמרו לא היו ימים מועטין עד שתפשו את רבי עקיבא וחבשוהו בבית הסוהר. Er kam also erst nachher in's Gefängniß, was auch pragmatisch richtig ist und wie es auch die anderen Quellen haben. Die Midraschstelle ist daher so zu ordnen. Zuerst wird kurz tradirt: ד״א אף ערכה שולחנה

יעסק ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני המלכות אמר לו (1 אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרין עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותינו אנו מתיראין ממקום מיתתנו עאכ"ו אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חייך וארך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפסוה לר"ע ותכשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן א"ל אשריך ר"ע שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים.

מעשה ברבי עקיבא שהי' חבוש בבית האסורין. „Eine andere Relation knüpft an die Worte אף ערכה שולחנה die Erzählung von: „Rabbi Akiba im Gefängniß." Dann folgt sogleich darauf diese Erzählung, beginnend mit den Worten: אחר מיתת ר' שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל גזרה מלכות וגו'.

1) En Jakob z. St., Jalkut und Midrasch Mischle: אמר לו אתה פפוס (בן Jalk.) שאומרים עליך שחכם (גדול M. M.) אתה אי אתה (חכם J.) יהודה אלא טפש אמשול לך משל שמה"ד וגו'.

Gelegentlich sei hier bemerkt, Zakuto in seinem Jochasin, Art. פפוס בן יהודה schreibt: ובפרק חלק תנא משום פפוס שני דרשו'. Nun findet sich aber in unseren Talmudausgaben in ganz Chelek der Name פפוס nicht; wohl lesen wir aber Chelek 94a zweimal nacheinander: תנא משום רבי פפייס. Offenbar meint Zakuto diese zwei Stellen und er las פפוס für פפייס; daher er auch diese Stelle unter Artikel רבי פפייאס nicht bringt. Die zweite der beiden Talmudstellen kommt auch im Jalkut, Abschn. יחזו vor; daselbst heißt es: בשם רבי פפוס אמרו, also dieselbe Lesart wie Jochasin. Jalkut Jesaja, Cap. 9, finden wir beide Talmudstellen, aber nur vor der ersten heißt es: תנא משום רבי פייס, vor der zweiten ist gar kein Name genannt; es gilt jedoch der einmal genannte Name für beide dort gethanen Aeußerungen. Rabbinowitsch in seinem דקדוקי סופרים, Synhedrin z. St. bringt weder die erste, noch die zweite Jalkutstelle, hingegen bringt er aus einem handschriftl. Jalkut zu Jesaja 24 die Lesart פיפוס. In unseren Jalkutausgaben aber kommen die Stellen Jesaja 24 gar nicht vor, sondern nur Jesaja 9 und dort heißt es, wie schon erwähnt, פיים nicht פיפוס.

Die Lehre der Fabel läuft also darauf hinaus, daß es für die Juden so wenig eine Rettung außerhalb der Torah gebe, als für die Fische außerhalb des Wassers. Im Gegentheil. Das Aufgeben der Torah bringt den Juden so sicher den Tod, wie den Fischen das Verlassen des Wassers. Wer *mit* der Torah verloren ist, der ist *ohne* die Torah noch mehr verloren. Wenn die Torah keinen hinreichenden Schutz vor der Gefahr gewährt, so erliegen Alle, die auch *dieses* Schutzes entbehren, nur um so sicherer der Gefahr; wie es sich auch bei Pappos nachher zeigte, der so gut eingekerkert wurde wie Rabbi Akiba und wahrscheinlich, da er mit ihm zusammen eingekerkert wurde, auch wie dieser hingerichtet wurde, wenn es auch nicht ausdrücklich mitgetheilt ist. Der Weg aus dem römischen Kerker führte selten anderswohin als zur Richtstätte, am allerwenigsten die ihm überlieferten Juden in der hadrianischen Zeit.

Einen ähnlichen Dialog mit dem gleich traurigen, aus gleichem Anlaß herbeigeführten Ende der beiden Sprecher finden wir schon 300 Jahre früher Bereschith Rabba, Cap. 65 und Schocher Tob, Cap. 11. Auch dort sagt der, wahrscheinlich ebenfalls wegen von ihm gehaltener religiöser Lehrvorträge, zur Richtstätte geführte José ben Joeser zu seinem berüchtigten Neffen, dem Hohenpriester Alkimos, der ihn im Angesichte des ihn erwartenden gewaltsamen Todes wegen seines stetigen unerschütterlichen Gottvertrauens höhnte, indem er seinem so unglücklichen Lose sein eigenes glückliches Los gegenüberstellte, ואם כך לעושי רצונו קיים למכעיסיו, ähnlich wie Rabbi Akiba zu Pappos sagt: עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חייך וארך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו. Und auch dort starb nachher Alkimos ebenfalls in zerknirschter Reue wegen דברים בטלים wie hier Pappos. Aber noch mehr. Auch die an den beiden angeführten Stellen mitgetheilte *erste* Antwort des José ben Joeser auf die höhnenden Worte des Alkimos: חסי סמאי דארכבי מרי

וחמי סוסך דארכבך מרך, welche lautet: אם כך למכעיסיו קו״ח לעושי רצונו bekommen wir an einer anderen Stelle bei einer andern Gelegenheit aus dem Munde Rabbi Akiba's wörtlich wiederzuhören. Talmud Babli, Ende Makkoth, wird erzählt: Rabban Gamaliel, Rabbi Eleasar ben Asarjah und Rabbi Josua weinten, als sie einst die stolz frohlockenden Jubelstimmen der feindlichen Schaaren vernahmen, während Rabbi Akiba lachte. Auf ihre Frage, warum er lache? die Gegenfrage stellend, warum sie weinen? erhält er zur Antwort: הללו כושיים שמשתחוים לעצביי' ומקטרים לאלילים יושבין בטח והשקט ואנו ביתי הרום רגלי אלהינו שרוף באש ולא נבכה. Und darauf erwiedert Rabbi Akiba: „Darum lache ich." ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה So sehen wir, wie Rabbi Akiba hier die erste und für Pappos die zweite Antwort von José ben Joeser sich geholt hat.

Rabbi Akiba hätte also eigentlich nur der damals schon 300 Jahre alten Antwort des José ben Joeser das gefällige Fabelkleid umgehüllt.

Ich glaube aber, daß Rabbi Akiba auch die vorgebrachte Fabel schon anderswo vorgefunden hätte, die er hier nur zu seinem Zwecke änderte und sehr geschickt anwendete.

In der von Fausböll 1875 begonnenen Gesammtausgabe der buddhistischen Dschatakas [1]) findet sich Dschatakabuch, S. 221 ff.,

---

[1]) Titel: The Jâtaka together with its commentäry: being tales of the anterior births of Gotama Buddha. For the first time published in the original Pâli by V. Fausböll, and translated by R. C. Childers. Text. Vol. I. Part. I. London 1875.

Theodor Benfey hat es schon in seiner Einleitung zu seiner Uebersetzung des indischen Fabelwerkes Pantschatantra (Leipzig 1859) festgestellt, daß dieses Buch auf ein verlorenes buddhistisches Werk zurückging, in welchem „unter der Hülle von Thierfabeln gelehrt wurde, wie sich Fürsten bei der Regierung ihrer Staaten zu benehmen haben." Dieses Grundwerk wurde, wie Benfey meint, im sechsten Jahrhundert n. Chr. ins Pehlwi,

eine Fabel von dem Kranich und dem Krebs, die in wörtlicher Uebersetzung lautet:

Vor alter Zeit wurde der Bodhisatva in einer Waldgegend als Baumgottheit auf einem Baume wiedergeboren, der an einem Lotosteiche stand. Damals war in einem nicht sehr großen Teiche zur Zeit der Sommerhitze nur wenig Wasser und es gab dort viele Fische. Ein Kranich nun, der die Fische erblickte, dachte: „Ich werde diese Fische auf irgend eine Weise täuschen und fressen," ging hin und setzte sich gedankenvoll an den Rand des Wassers. Als ihn nun die Fische sahen, fragten sie ihn: „Weßhalb, o Herr, sitzest du gedankenvoll da?" „Um euch besorgt sitze ich da." „Weßhalb bist du um uns besorgt, o Herr?" „In diesem Teiche ist das Wasser klein, der Lebensunterhalt ist gering und die Hitze groß, deßhalb sitze ich um euch bekümmert da, indem ich denke, was werden die Fische wohl jetzt anfangen?" „Was sollen wir denn thun, o Herr?" „Wenn ihr meinen Rath befolgen wollt, so werde ich jeden einzelnen unter euch in den Schnabel nehmen, ihn nach einem mit fünf Arten von Lotosblumen bedeckten Teiche tragen und dort hineinlassen." „O Herr, seit Erschaffung der Welt gab es keinen Kranich, der für die Fische besorgt war; du willst uns

---

aus diesem ins Arabische übertragen und schließlich in fast alle neueren europäischen Sprachen übersetzt. Auch die alte syrische Uebersetzung dieses Grundwerkes („Kalilag und Damnag". Alte syrische Uebersetzung des indischen Fürstenspiegels. Mit einer Einleitung von Theodor Benfey, Leipzig F. A. Brockhaus 1876) ist nach Benfey ebenfalls aus der Pehlwi-Uebersetzung geflossen und „als ältester Vertreter des Grundwerkes" anzusehen.

In der deutschen Uebersetzung der syrischen Bearbeitung findet sich die Erzählung von dem Kranich und dem Krebs S. 12 ff., die Benfey Pantschatantra I 174 ff. behandelt. Die deutsche Uebersetzung des Sanskritoriginals hingegen finden wir bei Benfey II, 58. Auch ihm war schon die buddhistische Darstellung nach Uphams Mittheilungen in ungenauer Form bekannt. (Pantschatantra I 177). Vergleiche hierüber R. Pischel „Ausland" 1876, No. 38.

alle fressen." „Ich werde euch, wenn ihr mir vertraut, nicht fressen. Wenn ihr mir jedoch das Vorhandensein des Teiches nicht glaubt, so schicket einen Fisch mit mir, um den Teich in Augenschein zu nehmen." Die Fische glaubten ihm und gaben ihm einen einäugigen großen Fisch mit, indem sie dachten: der kann sowohl im Wasser wie auf dem Trockenen leben. „Diesen nimm und geh'." Er nahm ihn, führte ihn weg, ließ ihn in den Teich herab, zeigte ihm den ganzen Teich, führte ihn wieder zurück und ließ ihn bei den Fischen los. Jener schilderte den Fischen die Schönheit des Teiches. Diese bekamen, als sie seine Erzählung gehört hatten, Lust zu gehen und sagten: „Gut, o Herr; nimm uns mit und gehe dorthin." Der Kranich nahm zuerst den einäugigen großen Fisch, führte ihn nach dem Ufer des Teiches, zeigte ihm den Teich, ließ sich auf einem am Ufer des Teiches gewachsenen Varanabaum nieder, legte den Fisch zwischen die Zweige, durchbohrte ihn mit dem Schnabel, tödtete ihn, fraß sein Fleisch, warf die Gräten an die Wurzel des Baumes, ging zurück und sagte: „Dieser Fisch ist von mir ins Wasser gebracht worden; ein anderer komme jetzt mit." Auf diese Weise nahm er einen nach dem andern, fraß alle Fische auf, und als er einst wieder zurückkam, fand er auch nicht einen einzigen Fisch mehr. Nur ein Krebs war dort noch übrig. Da der Kranich auch ihn fressen wollte, sprach er zu ihm: „He Krebs" u. s. w. Der Krebs aber ließ sich, nach der weiteren Erzählung, nicht vom Kranich in den Schnabel nehmen, sondern befestigte sich mit seiner Zange an den Hals des Kranichs und umklammerte ihn ganz, so daß er diesem, als er sich ebenfalls auf dem Baume von ihm hintergangen sah, mit seiner Zange den Kopf abzwickte, daß sie beide vom Baume herabfielen und todt blieben [1]).

---

[1]) Das Ende der Erzählung, das die Lehre der Fabel enthält, lau-

Die Aehnlichkeit zwischen der Fabel des Rabbi Akiba und dem ersten Theile, vom Kranich und den Fischen, in unserer indischen Fabel ist so auffallend, daß es wohl nicht ungerechtfertigt erscheint, wenn wir sie nicht als zufällig ansehen, sondern zu ihrer Erklärung ein Abhängigkeitsverhältniß subsumiren [1]). Bei den vielen und weiten Reisen, die Rabbi Akiba gemacht hat, ist ihm — vielleicht durch Araber während seines Aufenthaltes in Arabien — wie so vieles Andere, auch diese indische Fabel entweder schon modificirt bekannt geworden oder modificirte er sie zu seinem Zwecke und ließ die Fische im Wasser bleiben. Besonders, da Rabbi Akiba's Reisen auch einen politischen staatsumwälzenden Zweck hatten, so mag er an diesem indischen Fürstenspiegel besondres Wohlgefallen gefunden und Manches daraus entlehnt und auf die heimischen Verhältnisse angewendet haben. Daß er den indischen Kranich in einen Fuchs umwandelte, ist bei der Beliebtheit dieses Thieres bei den jüdischen Fabeldichtern ganz natürlich. Vielleicht liegt auch darin, mit Bezug auf Klagel. 5, 18: על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו, eine versteckte Anspielung auf das ihm so verhaßte Rom, das den zweiten Tempel und den jüdischen Staat zerstörte, den er ja helfen wollte wieder aufrichten.

Aus dem dritten Jahrhundert haben sich uns mehrere Fabeln erhalten, die hier aufeinander folgen. Erstens:

---

tet: „Als die Gottheit, die auf dem Varanabaum wohnte, dieses wunderbare Ereigniß sah, gab sie ihren Beifall zu erkennen und sprach, indem sie den Wald ertönen machte, mit lieblicher Stimme folgende Strophe: „Nicht immerdar geht es dem Betrüger durch seinen Betrug gut; möge es dem Betrüger so gehen, wie dem Kranich durch den Krebs."

[1]) Ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältniß zwischen einer indischen Sentenz im Hitopadesa und Mischle 30, 15—16, will Grätz, G. d. Israel. 1 S. 348 in der Anmerkung annehmen. Dort ist, wie Grätz meint, die viel ältere hebräische Sentenz durch Araber oder gar Juden den Juden bekannt geworden und von ihnen modificirt worden.

Der Fuchs im Weinberg.

Zu den Worten Koheleth's 5, 14, כאשר יצא מבטן אמו ערום ישוב ללכת כשבא ומאומה לא ישא בעמלו שילך בידו, leſen wir Koheleth Rabba: גניבא אמר לשועל שמצא כרם והיה מסויג מכל פנותיו והיה שם נקב אחד ובקש להכנס בו ולא היה יכול מה עביד צם שלשת ימי עד דכחיש ושתש ועאל בהדא נקובא ואכל ושמן בעא למיפק ולא יכיל מעיבר כלום חזר וצאים שלשת ימים אוחרנין עד דכחיש ושתש והדר היך מה דהוה ונפק כד נפק אמר אפיך אפוי ואיסתכל ביה אמר כרמא כרמא מה טב את ומה טבין אינון פירין דבגוך וכל מה דאית כך יאין ומשבחן כרם מה הגייה ממך כמה דכר נש עליל לגויך כך הוא נפיק כך הדא דין עלמא. Mit unweſentlichen Varianten leſen wir Daſſelbe im Jalkut Koheleth zur Stelle.

Der Erzähler dieſer Fabel, Geneba oder Gniba, den wir in den neueren jüdiſchen Geſchichtswerken vergeblich ſuchen, war ein jüngerer Zeitgenoſſe Rab's, der ihn auch (nach Babli, Berachot 27 a, beſuchte und deſſen Ausſprüche und Entſcheidungen nicht ſelten durch ihn in Umlauf geſetzt wurden. Zwei verſchiedene von einander unabhängige Berichte erzählen nur ſo nebenſächlich hin — was immer die Glaubwürdigkeit erhöht, — daß Gneba auf Befehl der Regierung hingerichtet wurde. Babli, Gittin, 7 a, heißt es: שלח ליה מר עוקבא לר"א בני אדם העומדים עלי ובידי למוסרם למלכות מרו שרטט וכתב ליה אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני . . . שלח ליה קא מצערי לי טובא ולא מצינא דאיקי ברו שלח ליה רחם לדי והתחולל לו . . . הדבר יצא מפי ר"א וגזרה לגניבא בקולר. Zu קולר bemerkt Raſchi: שלשלת של ברזל שנותנים שם המוסרים למלכות לדרוגה. Ferner leſen wir daſelbſt 65 b: גניבא יצא בקולר הוה כי הוה קא נפיק אמר רבו ארבע מאה וזוי לרבי אבינא מחמרא דנהר פקוד[1]). Die letzte Erzählung findet ſich auch Jeruſchalmi

[1]) Jeruſch. hat: מן חמרא דכסר סנייא, Alfaſſi hat: דנהר פקוד. Toßafoth, Kethuboth 54 b, Schlagw. מחמרא דדרסניא hat: ארבע מאה וזוי.

das. 48 a. Nun wirft sich uns die Frage auf, unter welcher Regierung und weßhalb wurde Gneba hingerichtet? und wir glauben, hierüber das Richtige herausgefunden zu haben. Als jüngerer Zeitgenosse Rab's (st. 247), den er um viele Jahre überlebte [1]), erlebte Gneba die Zerstörung Naharbea's (259) durch Papa bar Nazar—Odenath. Daß er durch diesen hingerichtet worden sein sollte, dagegen spricht schon die ganze Fassung des ersten Berichtes, als auch der Umstand, daß er in diesem Falle, bei dem Charakter Odenaths und der ganzen Art und Weise seines Auftretens, keinesfalls über sein Vermögen hätte letztwillig verfügen können. Ferner geht aus vielen Talmudstellen, wo Gneba erwähnt wird, mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß er auch Papa bar Nazar—Odenath (st. 267) überlebt hat. Der Sachverhalt scheint vielmehr folgender gewesen zu sein. Gneba muß dem siegreich vorgedrungenen Odenath—Papa bar Nazar freundlich entgegengekommen sein, oder ihn gar auf irgend eine Weise unterstützt haben, um vielleicht von ihm Schonung für sein Leben und Vermögen zu erlangen, und wegen dieses politischen Vergehens ließ ihn später Sapor I. hinrichten [2]). Denn, daß die Verhaftung und Hinrichtung keinesfalls plötzlich und unerwartet gekommen, sondern

[1]) Gittin, 31 b sagt Gneba zu R. Huna und R. Chasda: הכי אמר רב חנן בר רבא אמר רב הכי אמר רב יהורה אמר רב, das. 62 a sagt er zu ihnen: אמר גניבא א"ר אסי, Chulin 50 b. Auch der Umstand, daß Mar Ukba die Frage an R. Elieser schickte, läßt errathen, daß Rabbi Eleasar ben Padat damals schon nach Palästina ausgewandert und daselbst bereits zu hohem Ansehen gelangt war, was erst lange nach dem Tode Rab's war.

[2]) Was unsere Vermuthung unterstützt, ist, daß Gneba aus Naharbea gewesen zu sein scheint. Dafür spricht erstens die Lesart des Alfassi: מחמרא דנהר פקוד, die auch Juchasin hat. Nahar Pekod war wahrscheinlich in der Nähe Naharbea's. Vgl. Grätz, Gesch. d. J., B. 4, S. 203. Ferner lesen wir Chulin 50 b: אמר רבי חייא בר אבא לדידי מיפרשא לי מיניה דגניבא אמברא דנהרדעא.

von langer Hand vorbereitet gewesen ist, das bezeugt sowohl das וכידי למסרם למלכות, als auch die nach dem Eintreffen der erſten Antwort R. Eleasars zum zweitenmale hingesandte Klage und Frage Mar Ukba's. Das Todesschwert schwebte also eine längere Zeit über Gneba's Haupt, ehe es auf dasselbe herabfiel. Und während dieser Zeit mag der dem Tode entgegensehende Gneba jene ernste Betrachtung über die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles irdischen Strebens und aller weltlichen Genüsse angestellt haben, die ihn zu der obigen Fabel angeregt hat. In dem Weinberg seiner Fabel mag eine Anspielung liegen auf den vielen Wein, den er, vielleicht von Weingärten in Nahar Pekod, besaß und vor seinem Tode an Rabbi Abina verschenkte [1]).

So hätte der später hingerichtete Gneba diese Fabel vor seinem Tode ebenso aus seinem Leben gedichtet, wie der später hingerichtete Rabbi Akiba vor seinem Tode die vorige Fabel aus seinem Leben gedichtet oder umgedichtet hat.

Demselben Jahrhundert gehört an die Fabel:

---

[1]) Einen argen Schnitzer macht hierin Juchasin. Unter dem Buchstaben א schreibt er: ר' אבינא מחמרא דנהר פניא נ"א פקוד שנתן לו גניבא ד' מאות זו . . . Er faßte also מחמרא דנהר פניא oder פקוד als Ortsbezeichnung für R. Abina auf. חמרא soll also hier ein Ort, und nicht, „Wein" heißen. Das ist aber gegen beide Talmude. Babli Gittin, 66 a. heißt es: חמרא לא קאמר דמי חמרא לא קאמר מחמרא קאמר ואידך מחמרא כדי לייפות את כחו. Vergleiche Raschi zur Stelle. Jerusalmi a. a. O. aber heißt es: כהדא גניבה אתאסף למקטלא אמר יבון לרבי אבונא ווזי מן חמרא דכפר פנייא, was gar nicht mißzuverstehen ist. Juchasin ließ sich von der bloßen zweideutigen Wortfolge im babylonischen Talmud irreführen und übersah die daselbst an diese Erzählung geknüpfte Discussion. ארבע מאה ווזי לרבי אבינא מחמרא דנהר פניא hat denselben Sinn wie Babli, Kethuboth 54 b: ארבע מאה ווזי מן חמרא לברח.

Nachdem dies bereits gesetzt war, fand ich diese Rüge in Seder Hadoroth. Jedoch erwähnt er nicht den Jerusalmi, woraus der Hauptbeweis gegen Juchasin geliefert ist.

Der Kopf und der Schweif der Schlange.

Zur Schriftstelle Debarim 1, 13: הבו לכם אנשים חכמים ונבונים ואשמם heißt es Debarim Rabba 1: וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם (1 כתיב, א"ר יהושע בן לוי אמר להם משה אם אי אתם נשמעים להם אשמה תלויה בראשיכם למה"ד לנחש הוה שאמר הזנב לראש עד מתי אתה מתהלך תחלה אני אלך תחלה, א"ל לך, הל ומצא גומא של מים והשליכו לתוכה, מצא אש והשליכו לתוכו, מצא קוצים והשליכו לתוכן, מי גרם לו, על שרלך הראש אחר הזנב, כך כשקטנים נשמעים לגדולים הם נזרים לפני המקום והוא עושה, ובשעה שהגדולים מהלכין אחר הקטנים נופלים לאחר פניהם. Im Jalkut zur Stelle fehlt das א"ר יהושע בן לוי und beginnt gleich mit אמר להם משה.

Auch diese Fabel entbehrt nicht ihres historischen Hintergrundes, den wir in Folgendem erblicken. Rabbi Josua ben Levi, der Erzähler dieser Fabel, beschäftigte sich eifrig mit der Reorganisation der südjudäischen Gemeinden, deren Verhältnisse seit der hadrianischen Schreckenszeit sehr arg zerrüttet waren [2]). Es müssen daselbst anarchische Zustände geherrscht und kopflose, aber herrschsüchtige Streithähne [3]) das Ruder an sich gerissen haben. Dieses ihnen aus der Hand zu nehmen und würdigeren Händen zu übergeben, war ein sehr schweres Stück Arbeit. Um daher dem verblendeten Volke die Augen zu öffnen und ihm den tiefen Abgrund zu zeigen, dem es auf solchem Wege unausweichlich zusteuert, griff R. Jos. b. L. zu dieser Fabel vom Kopf und Schweif der Schlange und legte die aus ihr hervorgehende beigefügte Lehre dem Volke warm an's Herz.

(Fortsetzung.)

---

[1]) Vgl. Sifre, Raschi und מנחת שי zur Stelle. Sifre kannte die Fabel noch nicht.

[2]) Vgl. Grätz, Gesch. d. J., B. 4, S. 264.

[3]) Talmud Jerusch., Berachoth 9, 12 b, heißt es: ר' יוחנן ור' יונתן אזלין מיעבד שלמא באילין קרייתא דדרומה. Midrasch Schocher Tob, Ps. 19, ist das Wort: שלמא ausgefallen, aber zu ergänzen.

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

Einleitung.

Mit einer kleinen Summe von Elementen operirt die Natur unbewußt, der menschliche Geist aber bewußt und freithätig und schafft die mannigfaltigsten Gebilde. Aus einer kleinen Anzahl von Stämmen, entwickelt sich mit der fortschreitenden Vernunftthätigkeit die Sprache mit ihrem reichen Schatze von Worten und Bildern; aus einer kleinen Anzahl ursprünglicher Erzählungen, entwickelt sich die unendliche Mannigfaltigkeit der Sagen und Märchen, der Erzählungen und Novellen, die trotz ihrer Verschiedenheit untereinander, den Zusammenhang mit den Urgebilden jedoch mehr oder minder deutlich erkennen lassen. Benfey zuerst hatte es in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des indischen Fabelbuches Pantschatantra (Lpzg. 1859), unternommen, diese ganze Fülle auf einige Urformen zurückzuführen, indem er alle Entwickelungen nach den verschiedensten Seiten hin verfolgte, und ihren Zusammenhang nachwies. Ein Zweig der Weltliteratur wurde aber von ihm so gut wie gar nicht berücksichtigt, obzwar darin diese Seite der geistigen Production sehr reich vertreten ist. Ich meine die jüdische Literatur, von welcher Benfey hin und wieder nur auf das jüdisch-deutsche Simchoth-hanefesch hinweist. Die hebräische Sprache, in welcher diese Literatur abgefaßt ist, hat Jeden von deren Untersuchung abgeschreckt und dadurch auch von der Würdigung derselben entfernt. Und gerade für diese Literatur der Märchen und Sagen haben die Juden das größte Interesse an den Tag gelegt, und ich stehe nicht an, sie zum

großen Theil als Vermittler zwischen Orient und Occident zu bezeichnen. Drei getaufte Juden haben die beliebtesten Volksbücher des Mittelalters geliefert, während es einem vierten ungetauften übrig blieb, ein nicht minder beliebtes und sehr weit verbreitetes Volksbuch vom Orient nach dem Occident zu übertragen. Petrus Alfonsus, der erste derselben, Verfasser der Disciplina clericalis, der früher Moses hieß, taufte sich im Alter von 44 Jahren, im Jahre 1106; als Pathe fungirte König Alphons, dem zu Ehren er den Namen: „Alfonsi" annahm. S. Val. Schmidt, Einleitung zu seiner Ausgabe der Disciplina clericalis, Berlin 1827, S. 3—8.

„Für die Culturgeschichte wichtigste Uebersetzung, (von Kalila und Dimna) ist aber eine hebräische geworden" (Benfey I, 10), die vor 1250 zu setzen ist. Aus dieser hebräischen Uebersetzung, — als Uebersetzer spuckt überall ein gewisser R. Joel herum, über den sonst Nichts bekannt ist — floß die lateinische, unmittelbare Quelle aller späteren occidentalischen Uebersetzungen und Bearbeitungen. Der Uebersetzer ist Johann von Capua, der, ebenfalls ein getaufter Jude, fast Zeitgenosse des hebräischen Uebersetzers war, und um die letzte Hälfte des XIII. Jahrhunderts lebte" (Benfey a. a. O. I, 15).

Als Dritten nenne ich den Franciscaner: Johannes Pauli, Verfasser des beliebten Schwankbuches „Schimpf und Ernst". Gegen 1455 von jüdischen Eltern geboren, trat er früh in den Franziscanerorden, wurde später (1506—1510) Guardian des Barfüßerklosters in Straßburg, gab dann sein Werk heraus und starb circa 1530 daselbst. S. Oesterley in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Pauli's Schimpf und Ernst. S. 1—2.

„An der Spitze eines überaus umfassenden und einflußreichen occidentalischen Literaturkreises (Benfey a. a. O. I, 14) stehen schließlich neben der hebräischen Uebersetzung von Kalila und

Dimna, die „Mischle Sendabar," die, wie sich jetzt nach der Ausgabe der syrischen Uebersetzung von Baethgen („Sindban, Lpzg. 1878") herausstellt, wahrscheinlich aus dem Arabischen übersetzt und nicht als die Quelle des griechischen Syntipas anzusehen ist, wie es noch Sengelmann: (das Buch der sieben weisen Meister. 1842 S. 19) annahm, aber nichtsdestoweniger Quelle aller übrigen occidentalischen Bearbeitungen geworden ist. Vgl. Nöldeke's Recension der oben erwähnten Schrift von Baethgen, Z. D. M. G. XXXIII, S. 513 ff.

Abgesehen nun von diesen durch Uebersetzungen bekannten Werken, wobei auch noch auf Ibn Chisdai's Prinz und Derwisch (Barlaam und Josaphat) hinzuweisen ist, die am besten Zeugniß ablegen, für die Wechselwirkung, in welcher die jüdische Literatur zu der anderer Völker stand — begegnen wir in der specifisch hebräischen Original-Literatur, die sich also als unabhängig von jeder fremden ankündigt, einer großen Menge Sagen, Märchen und Erzählungen, die gleichsam die jüdische Volksliteratur repräsentiren. Dieser sind nun die folgenden Untersuchungen gewidmet, die, wie der Titel derselben lehrt, weit entfernt etwas Abgeschlossenes liefern zu wollen oder zu können, nur auf den Namen „Beiträge" Anspruch machen. Ich bezwecke auch nur hier den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem diese jüdische Volksliteratur mit der anderer Völker stand, und habe es aber unterlassen, irgendwo die Priorität betonen zu wollen. Der Charakter dieser Erzählungen schließt den Beweis der absoluten Priorität aus, nur relativ könnte eine solche bezeichnet werden, die sich dann auch nur auf die schriftliche Aufzeichnung derselben beschränken müßte.

Die Erzählungen, Sagen, Märchen leben lange vorher im Volke, ehe sie aufgezeichnet werden, und wandern oft mündlich von Volk zu Volk, ohne viel an ihrem ursprünglichen Charakter Einbuße zu erleiden. Wohl behandelt sie jedes Volk subjectiv

— und auf diesen Punkt möchte ich das größte Gewicht legen, weil er mir geeignet erscheint, die Ansicht von Grimm und die von Benfey über den Ursprung der Märchen einigermaßen mit einander zu versöhnen — das Volk substituirt je nach der eigenen religiösen Anschauung andere über- oder unterirdische Gestalten und macht sie sich angemessen. Die Rakshasa's, Dschinen, Teufel, Riesen repräsentiren ebensoviele Zweige der indogermanischen Mythologie. Im Judenthume treten oft, in älterer Zeit, Schedim, Geister, später Elia und der Todesengel an deren Stelle auf, die manchen, ihnen ursprünglich fremden mythologischen Zug nicht ganz abstreifen konnten, aber in ihrer ganzen Erscheinung als Produkt des jüdischen Volkslebens aufzufassen sind. Es sind daher nicht unmittelbare Entlehnungen mit Haut und Haaren, sei es von jüdischer, sei es von fremder Seite, die wir hier im wesentlichen vorzuführen gedenken, als vielmehr mehr oder minder subjectiv gefärbte Erzählungen, die, wenn auch manchmal ursprünglich fremd, in der Form jedoch, in welcher sie uns entgegentreten, als aus dem Volksleben geschöpft zu betrachten sind. Es lag dem Tradenten wahrscheinlich keine andere als eine mündliche oder hebräisch abgefaßte Quelle vor. Uebersetzungen, wo sie sich als solche ankündigen, werden auch von mir als Uebersetzungen bezeichnet. Ich habe daher manche Punkte, welche für die vergleichende Mythologie von Interesse sein könnten, wie z. B. über Blut, Baum 2c. ausführlicher gesprochen und Material zusammengetragen. In der Bibel, wie es in neuerer Zeit von Nork an bis auf Goldzieher herunter geschah, suche ich dagegen keine Mythologie. Diese konnte nur auf dem Standpunkte der naiven Weltbetrachtung entstehen, es ist die Kindheit des menschlichen Geistes, die die Elemente verkörpert und anbetet; die Bibel dagegen stellt den höchsten Standpunkt der Reife dar und schließt dadurch jede mythologisirende Weltansicht aus. Die Literatur, mit welcher wir uns hier beschäftigen, ist größten Theils

im Exile, weit von Palästina entfernt, in allen Ländern und unter den mannigfachsten Einflüssen entstanden, die sich auch darin spiegeln. Dieses nachzuweisen ist Hauptgegenstand gegenwärtiger Untersuchung, die, wie ich nochmals bemerke, nur als Versuch gelten mag, darauf hinzuweisen, welche Schätze für die vergleichende Sagenforschung in der jüdischen Literatur noch ungehoben liegen, ja bis jetzt unbeachtet geblieben sind. Die wenigen Ausnahmen, wie Steinschneider und Perles, haben den Gegenstand auch nicht von diesem weiteren Gesichtspunkte gefaßt. Ersterer hatte in den Nachweisungen zum „Manna" einen Anfang dazu gemacht, der sich nur auf Notizen beschränkte, während Letzterer nur den „Einfluß der rabbinischen Agada's auf 1001 Nacht" (Breslau 1873) zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht. Nachträge habe ich im Laufe der Untersuchung noch manche gegeben, so wie ich überhaupt hin und wieder biblisch-jüdische und biblisch-muslemische Legenden mit einander verglichen habe. Ich muß aber gestehen, daß ich diese Vergleichung noch weiter hätte ausdehnen können und es vielleicht noch unternehmen werde, da fast jeder Zug der muslemischen Legenden, die sich um biblische Personen drehen, in der jüdischen Literatur sich nachweisen läßt. Diese ebenso wie weitere Untersuchungen, die jüdisch-deutsche Sagen- und Märchenliteratur betreffend, muß ich noch für die Zukunft vorbehalten, und erst den Erfolg dieser ersten Schrift abwarten, die sowohl meinerseits, als auch von Seiten des behandelten Gegenstandes als erste der Nachsicht competenter Beurtheiler empfohlen werden darf.

I.

Die Käſtchen.

A.

Benfey theilt in ſeiner Einleitung zum Pantſchatantra (Leipzig 1859) I, S. 407 folgende aus Vikramacaritra geſchöpfte indiſche Erzählung mit.

Ein reicher Kaufmann hat vier Söhne; als ſein Tod naht, ſagt er zu ihnen: „Seid einig, trennt euch nicht! Wenn ſie ſich aber nicht vertragen könnten, ſo würden ſie unter ſeinem Bette vier Gefäße mit ihrem Namen bezeichnet finden, welche das Erbtheil eines jeden enthielten.“ Nach ſeinem Tode fangen ſie nach einiger Zeit an, ſich zu ſtreiten; ſie holen nun die Gefäße; in dem des Aelteſten iſt Erde, in dem des zweiten Kohle, in dem des dritten Knochen, in dem des vierten Stroh. Keiner weiß, wie das zu deuten ſei; auch Vikramâditya nicht. Da hört es das wunderbare Schlangenkind Sâlivâhana in Pratishthâna, kommt in den Gerichtsſaal und entſcheidet: Wer das Gefäß mit Erde hat, erbt die Ländereien; wer die Kohle, alle acht Metalle: Gold, Silber u. ſ. w.; wer Knochen, alles Lebende: Elefanten, Pferde, Büffel, Ziegen, Widder, Sclaven; wer das Stroh, alle Frucht, Getreide u. ſ. w. Mit dieſer Entſcheidung ſind die Brüder zufrieden.

Einer faſt wörtlich übereinſtimmenden Erzählung begegnen wir im Talmud Tr. Baba Bathra 58 a.

„Ein Vater hinterläßt drei Söhne und vertheilt ihnen auf dem Todtenbette ſein Vermögen in drei Käſtchen, indem er einem Sohne das mit Erde gefüllte, dem zweiten, das mit Knochen gefüllte und dem dritten das voller Fetzen giebt.

Dieſe, die deſſen Bedeutung nicht verſtanden, kommen zu R. Bannaah und bitten ihn, daß er ihnen dieſes Räthſel löſe.

R. Bannaah frägt sie nun: „hat euer Vater Ländereien hinterlassen?“ „Ja!“ „Hat er euch Vieh hinterlassen?“ „Ja!“ „Hat er euch kostbare Gewänder hinterlassen?“ „Ja“! Nun! dann hat er dieses mit den drei Kästchen gemeint.“

Die Abweichung, die im Fehlen eines vierten mit Kohle gefüllten Kästchens besteht, beruht gerade auf die jüdische Anschauung, die die Kohle nicht mit unter die Metalle zählte, und beweist hierdurch den durchaus volksthümlichen Character dieser Erzählung, die erst aus dem Volksmund in den Talmud gelangt war.

B.

Eine weitere Reihe von Erzählungen, die ein Kästchen und dessen Inhalt einerseits und den Scharfsinu des Ueberbringers andererseits behandeln, theilt Benfey a. a. O. pag. 408 ff. mit. Wir greifen die zweite aus Cukasaptati geschöpfte Erzählung heraus, da sie in der Entwickelung der von uns beizubringenden Parallele am meisten entspricht.

„In der Stadt Saneravati war ein König Somila, dessen Minister, mit Namen Suçîla, einen Sohn Namens Vishnu hatte, welcher von dem Könige zu einer Gesandtschaft wegen Kriegs und Friedens verwendet ward. Er fiel aber in Ungnade bei dem Könige und verlor seine Stelle, aber, obgleich arm, blieb er voll Selbstbewußtsein und Stolz, weshalb der König nicht einmal mit ihm sprach. Einst sagte der Minister zu dem Könige: „Mein Sohn liebt den König, ist wohlgesinnt und der Staatsgeschäfte kundig, deßhalb bitte ich, ihn zu einer Gesandtschaft zu verwenden.“ Der König, welcher anderer Meinung war, that Asche in eine Büchse, siegelte sie zu und sagte zu dem Sohne des Ministers: „Händige dieses Geschenk dem Könige von Anga ein!“ Als Vishnu kam und die Büchse ge-

öffnet ward, zeigte sich, daß unglückbedeutende Asche darin war. Darüber wurde der König erzürnt. Als Vishnu dies sah, sprach er voll Geistesgegenwart: „Mein König hat ein Pferdeopfer vollzogen und sendet dir diese Asche vom Opferaltar, da sie heilig, heilbringend und Sünden vertilgend ist.“ Als dies der König hörte, stand er auf, verehrte sie und nahm sie gnädig an; erfreut ehrte er den Vishnu und schickte ihn mit großen Geschenken zurück.“

Ganz enge schließt sich daran die im Talmud (Synhedrin 108 b—109 a und Taanith 21 a vgl. Jalkut II § 302 fol. 49 b) von Nahum Isch-Gimzo mitgetheilte Sage, die einer Volksetymologie des Namens zu Hülfe kam, indem Gam-zu als abgekürzte Redensart für: gam-zu l'toba („auch dieses gereicht mir zum Guten“), die er immer im Munde geführt haben soll, angesehen wurde, während Gimzo nur in Wirklichkeit ein Ortsname ist.

Die Sage erzählt zur Erklärung seines Namens Folgendes von ihm.

„Einst wollten die Juden dem Caesar ein Geschenk schicken und einigten sich schließlich dahin, Nahum damit zu betrauen, weil sich ihm Wunder zu ereignen pflegten. Sie übergaben ihm daher ein Kästchen gefüllt mit Edelsteinen. Als er Abends in ein Wirthshaus einkehrte, um dort die Nacht zuzubringen, fragten ihn die Wirthsleute nach dem Inhalte des Kästchens, das er mit sich führte. Er antwortete ihnen und sagte: „Ich führe ein Geschenk mit mir, um es dem Caesar zu übergeben.“ Nachts standen die Wirthsleute auf, sprengten die Bänder des Kästchens, leerten es aus und füllten es mit Staub. Als Nahum zum Caesar kam, und das Kästchen geöffnet wurde, fand sich darin Nichts als Staub. Darob erzürnt, rief der Caesar: „Treiben die Juden etwa ihren Spott mit mir?“ und befahl, den Ueberbringer zu tödten. Als man ihn

hinausführte, sagte er: „auch dieses zum Guten.“ Da kam der Prophet Elia, nahm die Gestalt eines Römers an und sagte: „Vielleicht ist das von dem Staube Abraham's, das sich ihm zu einem Schwerdte verwandelte, und dessen Stroh zu Pfeilen wurden, als er gegen die Könige kämpfte, um Lot zu befreien?“ (Eine Anspielung auf Jesajah 41, 2, das hier eigenthümlich gedeutet wird.) Darauf versuchten es die Römer und es erwies sich als wahr. Sie hatten nämlich schon lange vergebens gegen ein Land, das ihnen bis dahin siegreich Widerstand geleistet hatte, Krieg geführt, als sie aber von diesem Staube dagegen Gebrauch machten, besiegten sie es. Hocherfreut über diesen Erfolg, führte Caesar den Nahum in seine Schatzkammer und sagte ihm: „Nimm was dir gefällt.“ Er füllte das Kästchen mit Gold und kehrte in seine Heimath zurück. Als er wieder zu jenen Wirthsleuten kam, frugen sie ihn: „Was hast du dem Könige gebracht?“ Er antwortete ihnen und sprach: „Was ich von hier mitgenommen habe, habe ich hin gebracht.“ Da führten sie auch Staub zum Könige und sprachen: „Es ist derselbe Staub, den Nahum gebracht hat.“ Als man aber einen Versuch damit gemacht und derselbe ungünstig ausgefallen war, wurden sie hingerichtet.“

So weit die Erzählung im Talmud, die als Sage auffallend mit der oben mitgetheilten indischen Relation übereinstimmt, nur ist hier der Prophet Elia, der die Rolle der Geistesgegenwart des Boten übernimmt und den Ueberbringer rettet.

Der zweite Theil mit den Wirthsleuten erinnert an den in den Märchen so oft vorkommenden betrügerischen Wirth, der dann gerade durch denselben Gegenstand bestraft wird. So Grimm Nr. 36 (Tischchendeckdich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack), und die Parallelen III 3, 65 f. Vgl. namentlich: Gonzenbach, Sicilianische Märchen, Lpzg. 1870 Nr. 52 und die sehr reich-

haltige Anmerkung dazu von R. Köhler pag. 235. Schott, Walachische Märchen Nr. 20.

Ueber die weitere Verbreitung dieser Sage in Europa, die uns durch Shakespeare's „Kaufmann von Venedig" so bekannt ist, s. die Nachweisungen Oesterley's in seiner Ausgabe der „Gesta Romanorum" (Berlin 1872), zu Cap. 251, p. 747. Hier ist die Erzählung aus dem geistlichen Roman Barlaam und Josaphat entnommen.

Die talmudischen Sagen scheinen die Vermittelung zwischen Orient und Occident darzustellen, da außer indischer, bengalischer und talmudischer Parallelen keine sonstigen orientalischen bekannt, und anderweitige, verbindende Glieder dieser Sagenkette, bis jetzt nicht aufgewiesen worden sind.

Das Verhältniß von Barlaam und Josaphat, wo diese Sage in einer A näheren Fassung enthalten ist, zur jüdischen Literatur muß noch einer tieferen Untersuchung unterworfen werden. Auffallend ist jedenfalls, daß einige der schönsten Parabeln aus B. u. J. sich in derselben finden, die unzweifelhaft unabhängig, wahrscheinlich sogar älteren Datums sind. S. weiter unten.

(Fortsetzung folgt.)

Tosefta-Varianten

von

Dr. Zuckermandel.

Eine Vergleichung der L.A. der Erfurter Tosefta-Handschrift mit der Wiener und der Ausgabe zeigt uns die relative Vorzüglichkeit der Handschriften vor der Ausgabe und den höheren Werth, welchen die Erfurter vor der Wiener einnimmt, und belehrt uns außerdem, daß viele Emendationen, die von den Späteren in Tosefta gemacht wurden auf den Einfluß des Talmud Babli zurückzuführen sind. Unabhängig von demselben erweist sich die alte L.A. als richtig, die erst vom Babli emendirt wurde. Wir wollen als Beleg unserer Behauptung einige Beispiele geben, welche dem Verständnisse leicht zugänglich sind. Wir bezeichnen mit A. Ausgabe, mit E. Erfurter Hdsch., mit W. Wiener Hdsch.

1) Jebamoth 1 § 4 p. 241$_7$ meiner Ausgabe ist die L.A. in A. W. ganz unverständlich. Pardo emendirt dem Sinn nach ganz richtig, der nichts anderes besagen kann, als daß die צרה צרת nicht von der בת abhängig ist, sondern von der צרה, obwohl diese kraft jener (מכרתה) das Verbot, deren Vater zum Jibbum zu fallen, herleitete. Pardo sagt daher, der ganze Paragraph müsse umgedreht und emendirt werden. Statt קיימת sei zu lesen איתה קיימת, statt מותרת müsse אסורה stehen und umgekehrt im zweiten Fall. Die L.A. in E. läßt Nichts zu wünschen übrig. „Ist die צרה zuerst gestorben und dann der Bruder, so ist, obwohl die Tochter lebt, (welche die Quelle des Verbots war) die צרת צרה für den Jibbum (sc. des Vaters der בת) gestattet; starb aber

der Bruder zuerst und nachher die צרה, so ist die צרת צרה, obwohl die Tochter gestorben (פטורה = נפטרה) (dem Vater der letztern) verboten. Die Ordnung מוהרת und אסורה entspricht der in § 3.

2) Ibid. 2 § 6 p. 243_9 sind die Worte ספיקות חולצין ולא מיבמין in A. W. ausgefallen. Sie sind aber durchaus nothwendig, wenn wir die 4 Fälle wie im vorigen Paragraph herausbringen wollen. Denn alle Schwierigkeiten, die Pardo aufzeigt, zu Z. 13, wo das חולצין ולא מיבמין nicht recht stimmen will, wobei man zu einem wohl physiologisch nicht stichhaltigen, wenn auch durch Gewährsmänner gestützten, Unterschied zwischen וקנה und וקן greifen muß, schwinden, wenn man mit W. in Z. 13 חולצין ולא מיבמין streicht, was dann wörtlich mit p. 252_{24} übereinstimmt. Der Schluß entspricht dann genau dem Schluß von § 5; und den fehlenden Fall, חולצין ולא מיבמין haben wir richtig in E. Die Erklärung dieser ספיקות finden wir in Abschnitt 4 (p. 244_7). Die Corruptel ist hier durch Babli erklärt.

3) Abschnitt 4, § 8 (p. 245_8) emendirt Pardo in Z. 10 הרי זה זריז ונשכר, um unsere Stelle mit Pesachim 50 b in Uebereinstimmung zu bringen. In E. ist aber auch Z. 9 zu lesen שפל ונשכר, da muß man betreffs der Emendation schon zur Vorsicht gemahnt werden. Auch macht Pardo die Berechtigung dieses Satzes an diesem Orte große Schwierigkeit. Seine Antwort ist äußerst gezwungen. Erklärt man aber unsere Stelle unbeeinflußt vom Babli, so ist es nicht nöthig zu emendiren und es ergiebt sich ein vortrefflicher Zusammenhang. Die Bestimmungen von § 4—8 schließen sich eng aneinander. Nachdem im Anschluß von מצוה בגדול ליבם, wozu das in Mischna aufgenommene und hier ausgefallene ואם קדם הקטן וכה zu ergänzen ist, andere Beispiele (הרי זה זריז ונשכר) von einem gewinnbringenden Beeilen

aufgezählt werden, reiht Tosefta andere Falle an, in denen das Beeilen (זריזות) schädlich ist, weil ein rabbinisches Verbot übertreten wird, das sind alle Fälle, von denen es heißt ואם כנם לא יצליח. Hier bringt die Eile der Eifer — voreilige Heirath — keinen Gewinn, schadet dem Rufe. § 8 ist also eine Recapitulation der aufgezählten Bestimmungen von § 4 an, bei welchen ein זריזות eine Eile Statt hat, und die in zwei Kategorien zerfallen, in זריז ונשכר und זריז ונפסד, dann wird בדרך אגב angeschlossen שפל ונשכר und erklärt, nämlich solche Fälle, bei denen es sich nicht um זריזות handelt. Wer eine Handlung, die Gewinn bringend ist, übt, aber unter Uebertretung eines rabbinischen Verbotes, der ist שפל ונשכר. Für שפל ונפסד braucht es erst keine Erklärung, das ist selbstverständlich. Babli nahm זריז weiter, als was das Wort einschließt und subsumirte unter זריז ונפסד, auch Fälle, in denen kein זריזות keine Eile, kein Zuvorkommen, kein Benutzen der Zeit und Gelegenheit nöthig ist [1]), und nahm שפל als Gegensatz zu זריז, was es aber hier nicht ist, in שפל liegt der Begriff des Schlechtseins. Daß das Citat in Babli aus Tosefta in Folge der anderen Worterklärung geändert ist, scheint mir gewiß [2]). Nicht wie Pardo meint, ist § 5 eine Erklärung zur Mischna, sondern in der gekürzten Mischna ist der ursprüngliche Zusammenhang, wie er in Tosefta vorhanden ist, verwischt.

---

[1]) Der Ausdruck זריז in seiner prägnanten Bedeutung kommt auch vor Tos. Bechorot 6e ואם היה בנו זריז. Der Vater studirt und der Sohn gleichfalls, aber letzterer mit Eifer und Benutzung der Zeit.

[2]) Ein angliscirtes Tosefta-Citat ist zu vergleichen Babli Baba Batra 55b mit Tosefta ib. 7 (8), 1 p. 471e.

Erklärung.

Herr Rabbinatsverweſer M. Mannheimer in Darmſtadt hat 1877 die Judenverfolgung während des erſten Kreuzzuges aus einer bis dahin unbekannten hebräiſchen Handſchrift ins Deutſche überſetzt, veröffentlicht. Ohne zu wiſſen, daß er ſie auch im hebräiſchen Original zum Abdruck gegeben hat, bat ich ihn, ſie für die Monatsſchrift zu copiren. Er ſchickte mir die Copie ein ohne mir zu melden, daß ſie bereits zweimal gedruckt ſei. In gutem Glauben, das Original zum erſten Male zu veröffentlichen, druckte ich es in der Monatsſchrift ab. Die Redaction.

Inſerat.

Für alle gebildete Kreiſe,

die Sinn für Sprache und Literatur haben, iſt dringend zu empfehlen das:

Magazin für die Literatur des Auslandes

Organ der Weltliteratur,

1832 begr. v. Joſ. Lehmann. Red. Dr. Ed. Engel. Wöchentlich ca. 2 Bogen in gr. 4°, pro Quartal **nur Mark 4.**

1880 Jahrgang.

Das „Magazin" enthält Originalbeiträge von: **Paul Heyſe, Fr. Bodenſtedt, Emil Geibel, Alfred Meißner, Johannes Scherr, Juan Faſtenrath, Emile Zola, Emilio Caſtelar, Max Müller** (Oxford), ꝛc. ꝛc. und iſt ſowohl das **reichhaltigſte** wie **billigſte** Literaturblatt.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Poſtanſtalten, und direct von der Verlagshandlung

Leipzig. **Wilhelm Friedrich.**

Abhandlungen.

Die Verwechselung von אתה und עתה.

Die feinen Wendungen und die Eleganz der Diktion werden bekanntlich durch die Partikeln ausgedrückt; diese geben erst dem Gedanken Färbung und dem Ausdruck Wärme. Ein ganz trivialer Satz kann durch eine einfache Partikel einen rhetorischen Effekt erzielen. Die hebräischen Redner und Historiker haben diesen Zauber der Sprache recht gut gekannt und angewendet. Wo diese Eleganz der Diktion auf den ersten Blick bei ihnen vermißt wird, muß sie gesucht werden, und läßt sich zumeist finden. Die beiden überschriftlich angeführten Partikel עתה und אתה geben bekanntlich der Diktion einen ganz verschiedenen Sinn, und doch sind sie durch die phonetische und graphische Aehnlichkeit öfter mit einander verwechselt, und eben dadurch wird in solchen Perioden, wo sie verwechselt vorkommen, der Nachdruck oder die Eleganz der Rede vermißt.

Die Masora hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß diese beiden Partikeln an Stellen verwechselt sind oder verwechselt werden. Die Rand-Masora zu Könige I, 2, 18 bringt zum

Verse ועתה ארוני המלך לא ידעתי die Bemerkung an: ג' (1 סבירין א ת ה וקרינן ע ת ה ומטעים כרתן, d. h. bei drei Versen wäre es richtiger אתה statt עתה zu lesen oder einige setzen irrthümlich אתה für עתה. Sie bezeichnet aber nicht die übrigen zwei Verse. Obwohl sie hierbei behauptet, daß ועתה gegen den bessern Geschmack richtig ist, so ist doch gerade bei diesem V. die L.A. אתה gesichert. Nicht bloß die griechische Version hat hier σύ und eben so die syrische, sondern auch das Targ. ואת רבוני מלכא לא ידעתי. De Norzi bezeugt, in einem alten Codex dieselbe L.A. gefunden zu haben (z. St.) בספר אחד ישן מצאתי כתוב ואתה. Die correkten Codices, auf welche sich Kimchi beruft, um die L.A. ועתה zu retten, und eben so der Codex Hilali von Leon, auf welche sich de Norzi beruft, können nicht gegen die alten Versionen in Betracht kommen.

Umgekehrt ist der Fall in demselben Kapitel V. 20. ואתה ארוני המלך עיני כל ישראל עליך לתת להם. Hier hat das Targum richtig וכען, d. h. ו ע ת ה. Der Zusammenhang erfordert durchaus diese Partikel. „Jetzt, (in deinem vorgerückten Alter und bei deiner Schwäche, an der Pforte des Grabes), sind mehr denn je die Augen von ganz Israel auf dich gerichtet, deinen Nach-

---

1) Die masoretische Bezeichnung סבירין hat Elia Levita zu sehr abgeschwächt. Sie bedeutet, wie de Norzi richtig angiebt, daß statt der L.A. im Texte eine andere mit einer geringen Veränderung passender wäre. ופירוש ס ב י ר י ן יש מי שפירש לשון סברא, מנחתי שי zu Genesis 30, 40: רצוני לומר שלפי הסברא היה ראוי להיות כך. ור' אליה (בחור) כתב כי הוא ענין מחשבה כחכת, d. h. man könnte irrthümlich anderes als den Text lesen. Frensdorf bemerkt zu diesem masoretischen Schlagworte (Masora Magna S. 9): סבירין סביר „man sollte erwarten," „ist zu vermuthen," d. h. man sollte eine andere Form erwarten, als die gegebene. Diese Erklärung ist zwar richtig, aber die Masora will damit geradezu die Unrichtigkeit der L.A. im Text andeuten. Wo sie dagegen gegen den Schein die L.A. festhalten will, bemerkt sie zu סבירין noch ומטעין, d. h. diejenigen, welche eine passende L.A. dafür setzen, befinden sich im Irrthum, oder man kann leicht auf den irrthümlichen Gedanken kommen, die L.A. zu ändern.

folger zu designiren." ואתה dagegen giebt keinen rechten Sinn; es müßte denn emphatisch bedeuten: „auf d i c h sind die Augen gerichtet", was sich aber von selbst versteht. Kimchi deutet an, daß manche hier lesen ועתה, und diese L.A. auch zuträglicher sei (z. St.). Beachtenswerth ist es, daß die LXX und Peschito hier die falsche L.A. σύ, ואתה haben.

Aus diesen beiden Beispielen ergiebt sich, daß diese zwei Partikeln verwechselt wurden, und daß auch das Alter einer Version oder eines Codex noch keine Garantie für die Richtigkeit der L.A. bietet, sondern der Geschmack allein muß hierbei entscheiden. Wir wollen hier der Reihe nach die Verse aufführen, wo diese Partikeln verwechselt sind.

I. Statt עתה steht אתה.

Das Pronomen אתה steht nur bei dem Verbum der zweiten Person, wo ein Nachdruck darauf gelegt wird. ספר אתה oder auch אתה רבר (Samuel II, 17, 6). Sobald diese Emphase unnöthig ist, muß man dafür עתה substituiren.

I. Samuel 28, 2: ויאמר דוד אל אכיש אתה תדע את אשר יעשה עבדך. Die LXX haben hier richtig νῦν γνώσῃ: עתה, was der Gedankengang durchaus erfordert. Als Achisch gegen Israel und Saul zu Felde ziehen wollte, kündigte er David an daß er von ihm Betheiligung an dem Kampfe gegen sein eigenes Vaterland erwarte, womit er seine Treue auf die Probe stellen wollte. Wie paßt dazu David's Antwort: „D u (אתה) sollst erfahren, was ich thun werde"? Aber in עתה „jetzt, bald" liegt die Kundgebung großen Eifers für Achisch. „Du sollst bald erfahren", wie treu ich dir gegen die Meinigen sein werde. Darauf paßt auch Achisch Schlußwort: „deßwegen (weil du mir mit solchem Eifer selbst gegen deine Landsleute dienen willst) werde ich dich zu meinem Leibwächter machen."

II. Sam. 20, 6 אתה קח את עבדי אדניך ורדף אחריו. LXX

haben hier im Vaticanum *νῦν σύ λάβε*, der alexandrinische Text dagegen hat nur das *σύ*. Die erstere L.A. stammt wohl aus zwei verschiedenen Versionen. Auch hier ist עתה richtiger als אתה. Voraufgehend sagt David zu Abisai in Bezug auf Scheba's Empörung und auf das Ausbleiben des zum Sammeln des Heerbannes ausgesandten Amasa: „Jetzt wird Scheba uns gefährlicher als Absalom werden." Und dann weiter: jetzt ohne Zögerung nimm die Leibwache, um gegen Scheba zu Felde zu ziehen. Die L.A. אתה würde Emphase bedeuten, was aber durchaus nicht erforderlich ist, da selbstverständlich nach Joobs Beseitigung und Amasa's zweifelhaft gewordener Haltung nur Abisai der Gefahr entgegentreten müßte. Also nicht: „Nimm Du," sondern „jetzt nimm."

Jesaia 64, 4 הן אתה קצפת ונחטא. Der Nachdruck: „Du hast gezürnt," hat in diesem Verse keinen Sinn. Wohl aber erhält er Prägnanz, wenn man עתה dafür liest. Voraufgehend wird geschildert, was die göttliche Gnade für Israel gethan hat, und die Schilderung schließt mit dem Vers 4 a. (?) פגעת את שש ועשה (ועשי) צדק בדרכיך יזכרוך, LXX: *συναντήσεται γὰρ τοῖς ποιοῦσι τὸ δίκαιον*. „Früher warst du freundlich und milde, aber jetzt (in der Gegenwart) hast du gezürnt." הן עתה קצפת.

Zacharia 3, 7 וגם אתה תדין את ביתי ist die Emphase ebenfalls nicht am Orte, und der Vers erst erhält eine elegante Abrundung, wenn man statt אתה substituirt עתה. Der Hohepriester Josua, welchem der Prophet oder der Engel die Herrschaft über Judäa verheißt, war angeklagt, unsaubere Kleider zu tragen, d. h. sündenbefleckt zu sein. Darauf wird ihm verkündet: „wenn du in meinen Wegen wandeln, meine Hut beobachten und auch jetzt dich meines Hauses annehmen und meine Höfe behüten wirst, so werde ich dir Trabanten geben unter denen, die hier (dir gleichgestellt) stehen." Josua hatte sich bis dahin wenig um den Bau des Tempels bekümmert. Darum wird er ermahnt, jetzt,

bald sich des Tempels angelegen sein zu lassen. גם אתה dagegen verdunkelt den Sinn: „auch du.“ Wer denn sonst noch?

Ps. 40 b רבות עשית אתה ה' אלהי. Der Nachdruck: „du hast Vielfaches gethan,“ ist hier nichtssagend, wohl aber erfordert der Zusammenhang, daß es jetzt עתה, in der Gegenwart geschehen ist. Es ist nämlich ein Dankpsalm, der nur bis V. 12 reicht; die folgenden gehören zu Psalm 70. Der Psalmist dankt für erlebte Errettung und für die sichtbaren Wunderzeichen Gottes, die gar nicht ermessen werden können. Diese vielfachen Gnadenzeichen hat Gott eben jetzt gethan רבות עשית עתה.

Ps. 85, 7 הלא אתה תשוב תחיינו, erscheint das Pronomen durchaus überflüssig, aber der Vers erhält einen vortrefflichen Sinn, wenn man dafür עתה liest. „Sollst du nicht jetzt uns wieder beleben, daß dein Volk sich dein erfreuen kann?“ Der Ps. ist entschieden nachexilisch, wie aus V. 2—4 hervorgeht, was bereits Ibn-Esra erkannt hat. Nun errinnert der Psalmist an die reichen Verheißungen, welche dem Volke bei seiner Rückkehr in die Heimath gemacht worden waren, besonders daß es wiederaufleben und ungetrübte Freude genießen werde. הלא עתה תשוב תחיינו?

Ps. 89, 39 ואתה זנחת ותמאס. Hier drängt sich die Umwandlung in עתה von selbst auf. Voraufgehend werden die Verheißungen für das davidische Haus aufgezählt, besonders daß es für die Ewigkeit fortbestehen soll. Darauf wird als Contrast der elende Zustand dieses Hauses in der Gegenwart hervorgehoben, daß Gott seine Verheißung nicht gehalten, sein Bündniß mit demselben gewissermaßen aufgelöst habe. Dazu paßt nur ועתה זנחת ותמאס: „Jetzt, in der Gegenwart, hast du verlassen und verworfen.“

Ps. 102, 14 אתה תקום תרחם ציון. Auch hier ist der Nachdruck nicht am Platze, wohl aber die Zeitangabe der Gegenwart. „Jetzt sollst du auftreten und dich Zions erbarmen.“ Dieser

Pſ. iſt exiliſch, wie gar nicht verkannt werden kann. Dafür ſprechen beſonders V. 15: כי רצו עבדיך את אבניה וגו' und V. 29 בני עבדיך ישכנו, wobei ארץ zu ergänzen iſt, im Sinne von ישרים ישכנו ארץ. Nun fleht der Pſalmiſt: „Jetzt (in dieſen gehäuften Drangſalen, welche V.V. 8—11 geſchildert werden), jetzt iſt es Zeit, daß du dich Zions erbarmſt."

Sprüche 22, 19: להיות בה׳ מבטחך הודעתיך היום אף אתה Das Pronomen אתה mit der Nachdruckspartikel אף giebt hier gar keinen Sinn. Soll es bedeuten „habe ich dich heute belehrt?" Wozu dieſe Emphaſe? Lieſt man aber dafür אף עתה ſo giebt es einen nachdrucksvollen Sinn und den rechten Zuſammenhang mit dem folgenden V. Mit V. 16 ſchließen nämlich die alten Sprüche ab, welche mit 10, 1 begonnen haben: משלי שלמה : בן חכם. Mit V. 17 beginnt der Epilog deſſen, welcher dieſe vielen Sprüche zuſammengetragen hat. Um dieſe Sprüche noch einmal einzuprägen, ermahnt der Epilogiſt, welcher auch die erſten neun Kapitel des Prologs geſchrieben hat. „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weiſen ꝛc. Denn es iſt angenehm, daß du ſie in deinem Innern aufbewahrſt, daß ſie allſammt auf deinen Lippen geläufig ſeien, (daß du ſie auswendig lerneſt). Darauf fährt er fort: Daß in Gott dein Vertrauen ſei, belehre ich dich heute, ja jetzt, אף עתה, wie Könige I, 14, 4. אשר יכריזו את ביתו ירבעם זה היום ומה גם עתה. Daran ſchließt ſich recht paſſend V. 20: והלא כתבתי לך שלשום (entſchieden zu leſen שִׁלְשׁוֹם, ſo auch Ibn-Eſra): „Habe ich dir ja vorgeſtern (längſt) niedergeſchrieben" ꝛc. Das שלשום ſteht in Beziehung zu היום und mit beſonderer Betonung אף עתה „eben jetzt."

Hiob 11, 16 כי אתה עמל שכח. Auch hier erſcheint das emphatiſche Pronomen überflüſſig und ſtörend. Aber כי עתה paßt vorzüglich in den Zuſammenhang. „Wenn Unrecht in deinen Händen iſt, du es entferneſt, und nicht laſſeſt Frevel in deinen Zelten weilen, dann kannſt du dein Antlitz hoch erhe-

ben (ſtatt ממום zu l. מְרוֹם) und du wirſt gefeſtigt ſein und nichts fürchten. Denn jetzt wirſt du das Unglück vergeſſen, nur daran wie an vorübergegangenes Waſſer denken.“ Auch als conditionaler Nachſatz, abhängig vom Vorderſatz אם, iſt die Conſtruktion כי עתה erforderlich. Ja, dieſe nöthige Umwandlung כי אתה in כי עתה führt darauf, daß dieſelbe Umwandlung auch in V. 13 vorgenommen werden muß: אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפך. Denn auch hier iſt das nachdrückliche „Du“ durchaus nicht am Platze. Aber אם עתה הכינות hebt die Diktion: „Wenn du jetzt noch (nach deinem ſündhaften Thun, das doch die Freunde Hiob imputiren), wenn du jetzt noch dein Herz aufrichteſt, und zu ihm deine Hände erhebeſt; wenn Unrecht in deinen Händen iſt“ ꝛc.

Vielleicht gehört auch zu dieſen Beiſpielen Pſ. 76,8 אתה נורא אתה, wo eines der beiden Pronomina jedenfalls überflüſſig erſcheint. Man wird um ſo mehr darauf geführt, das eine אתה hier in עתה zu emendiren, als V. 4 נאור אתה אדיר mit Recht von mehreren Exegeten in נורא emendirt wird. Demgemäß war ſchon früher Gottes Furchtbarkeit oder Verehrungswürdigkeit betont. Folglich will V. 8 einen neuen Gedanken hinzufügen, und dieſer kann nur darin liegen, daß ſich Gott durch die Vorgänge, auf welche der Pſ. anſpielt, beſonders furchtbar gezeigt hat עתה נורא אתה, und zwar wie zum Schluß angegeben iſt, נורא למלכי ארץ, „er hat ſich jetzt den Königen der Erde furchtbar gezeigt.“ Da dieſer Pſ. mit hoher Wahrſcheinlichkeit auf den Untergang des aſſyriſchen Heeres anſpielt, wie die LXX: *ᾠδὴ πρὸς τὸν Ἀσσύριον* als Aufſchrift haben, daß durch Gottes Drohen Reiterei und Roß entſchlummerten und die Männer des Krieges nicht ihre Hände gefunden haben, d. h. daß Sancheribs Heer plötzlich Untergang gefunden hat, ſo hebt die Partikel der Zeit עתה die Diktion, עתה נורא אתה.

II. Statt אתה ſteht עתה.

Der umgekehrte Fall, daß das Pronomen der zweiten Perſon, welches zur Emphaſe dienen ſoll, in die nichtsſagende Zeitpartikel der Gegenwart verwandelt wurde, kommt nicht ſo häufig vor. Denn die Letztere fällt nicht ſo ſehr als Pleonamus auf, da ihre urſprüngliche Bedeutung ſehr abgeſchwächt erſcheint, wie das griechiſche *νύν* und im Deutſchen „nun“ und lediglich das Fortſchreiten der Erzählung bezeichnet. עתה oder ועתה kann daher auch richtig ſein, wenn auch des Nachdruckes wegen אתה oder ואתה erforderlich wäre. Aber in folgenden Beiſpielen muß entſchieden עתה in אתה verwandelt werden.

II. Samuel 18, 3 כי עתה כמונו עשרת אלפים. Hier haben die LXX richtig אתה: ὅτι σὺ ὡς ἡμεῖς δέκα χιλιάδες. Das Volk will den König David auf ſeiner Flucht vor Abſalom beſtimmen, nicht an der Schlacht Theil zu nehmen, denn ſein Leben bedeute ſo viel wie zehntauſend Krieger. Daher muß hier entſchieden כי אתה כמונו geleſen werden. Diejenigen Ausleger, welche die L.A. עתה zu Grunde legen, müſſen eine ſchiefe Erklärung von dieſem ſo elegant abgerundeten V. geben.

Nehemia 6, 9 ועתה חזק את ידי. Hier haben einige Handſchriften und ſogar einige Editionen ואתה. Und dieſe L.A. iſt durchaus nothwendig, weil hier eine emphatiſche Anrede an eine Perſon vorausgeſetzt wird, die berufen war, Nehemia in ſeinem ſchwierigen Werke zu ermuthigen und zu unterſtützen und das Gegentheil gethan hat, ihn zu entmuthigen (vgl. Graetz B. II, b S. 146, wo dieſe ſchwierige Partie in Nehemia erklärt iſt).

Hiob 16, 7: אך עתה הלאני השמותו כל עדתי. Die Schwierigkeit des erſten Halbverſes, daß er nicht mit dem letzten congruent iſt, wird durch das עתה noch vermehrt. „Jetzt hat er mich ungeduldig gemacht?“ Warum denn jetzt? Datirt ja Hiobs Unglück von längerer Zeit! Um die Halbverſe congruent

zu machen, muß man offenbar lesen הלאתני gleich השימה in der zweiten Person. Dann paßt aber אתה dazu: אך אתה הלאתני השימה וגו'. Die zweite Person soll mit Nachdruck hervorgehoben sein.

Daſ. V. 19: גם עתה הנה בשמים עדי ושהדי במרומים. Auch hier ist die Zeitangabe der Gegenwart höchst störend für den Sinn des Verses. Liest man dafür אתה, so ist der Sinn correkt. גם אתה הנה בשמים עדי, „du selbst, Gott, bist im Himmel mein Zeuge," daß ich unschuldig leide.

Dergleichen Aenderungen, auf welche schon die Masoreten hingewiesen haben, ohne sie aber consequent durchzuführen, stellen den einfachen und zugleich elegant ausgedrückten Sinn der Verse und den Zusammenhang her und machen den Ballast der gekünstelten Exegese völlig überflüssig. —

Wie עתה und אתה, so sind auch אך und אף öfter mit einander verwechselt, deren Richtigstellung ebenfalls die Verse logisch-correkt und ästhetisch elegant macht.

Zur Geſchichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Groß.

(Fortſetzung.)

Kalonymos hebräiſche Ueberſetzungen [1]) können in jeder Beziehung den beſten an die Seite geſetzt werden. Man muß es nur ſeiner Beſcheidenheit zu Gute halten, wenn er in ſeinem Sendſchreiben [2]) an Kaspi bemerkt, daß es im Lande viele gebe, welche das Arabiſche beſſer als er ſelbſt verſtänden. Thatſächlich aber war in ſeinem Zeitalter, ebenſo wie in dem vorhergehenden die Kenntniß des Arabiſchen in den jüdiſchen Gelehrtenkreiſen der Provence ſtark verbreitet. Kaspi [3]) ſowohl als deſſen jüngerer Zeitgenoſſe Moſe Narboni [4]) (ca. 1300 bis 62) verſtanden das Arabiſche, aber nicht in dem Grade, daß ſie die in demſelben verfaßten Werke ohne Hülfe hebräiſcher Ueberſetzungen hätten benützen können. Auf dieſelben ſtützten

---

[1]) Einige Proben derſelben und zugleich des arabiſchen Textes hat Profeſſor Laſinio in Piſa in ſeinen Studii sopra Averroe, Estrato dall' Annuario della Società italiana per Studii Orientali I 1872 gegeben p. 15 aus Cod. Turin 40, das erſte Cap. aus Averroes mittlerem Commentar zur Topik und p. 19 aus deſſen mittlerem Commentar zur Sophiſtik.

[2]) Daſ. p. 24 מה שספר אליך אחד מחשובי ארצך יודע בלשון ערבי שמצא בלשון ערבי וכו' ידעתי לא רמזת עלי הן רבים עתה בארץ יודע ערבי יותר ממני.

[3]) In ſeinem Commentar zum Moreh עמודי כסף ומשכיות כסף ed. Werblumer p. 5, 12, 40, 61, 84, 90, 126 und ſonſt weiſt er auf das Arabiſche hin.

[4]) B. Cat. Bodl. p. 1967. In ſeinem Commentare zu מאמר בעצם הגלגל de substantia orbis, hebräiſch vielleicht von Kalonymos b. Kalonymos, v. Paſinus zu Cod. 147 bemerkt Narboni נראה שהוא חסרון נפל בהעתקה, als ob er ſelbſt nicht in der Lage geweſen ſei, den vermeintlichen Fehler nach dem Original zu corrigiren.

sie sich vielmehr in ihren philosophischen Commentaren, was wohl voraussetzen läßt, daß sie jene Sprache nicht ganz beherrschten. Des Arabischen war auch Gersonides [1]) (geb. 1288) kundig, doch läßt sich das Maß dieser seiner Kunde nicht bestimmen.

Von den Uebersetzern arabischer Schriften, welche in Kalonymos' Zeitalter in der Provence gelebt haben, sind besonders hervorzuheben: Jedaja Penini (v. oben), der jedoch bereits 1306 Frankreich verlassen hat, Jacob b. Machir Ibn Tibbon [2]), genannt Profatius in Montpellier, einer der fruchtbarsten Uebersetzer, der jedoch bereits um 1307—9 gestorben ist, in der Zeit, in der Kalonymos zu übersetzen angefangen hat, Mose b. Salomo aus Salon, (v. oben) Kalonymos Lehrer, und Samuel b. Jehuda aus Marseille (geb. 1294, um 1340 noch am Leben, v. oben), der mehrere astronomische [3]) und philosophische [4]) Schriften übertragen hat. Unsicher ist das Zeitalter des letzten bekannten Ausläufers der berühmten Uebersetzerfamilie der Tibboniden,

---

[1]) V. dessen Commentar zum Pentateuch Abschn. נח, מקץ und sonst v. Joël Monatsschrift 1861 p. 46.

[2]) V. Les rabbins p. 600 ff. Steinschneider Profatii Judaei, Prosmium in Almanach Romae 1876.

[3]) Drei Abhandlungen des Abu Abdallah Mohamed Ibn Moeb Cod. Paris 1036[1]—[3]. a) über eine totale Sonnenfinsterniß, b) אגרת בעמוד השחר, c) מאמר בתנועות הכוכבים הקיימים und ebendas. קצור אלמגסטי des Ibn Aflah, Profatius' Uebersetzung corrigirend.

[4]) a) Averroes Comment. zu Platos Republik Cod. Mich. 75 מאמרים המדעיים הנמצאים בס' הנהגת המדינה לאפלטון Cod. Münch. 308, Wien 129 הנהגת המדינה לאפלטון. Cod. Turin 40 corrumpirt לאריסטוטליס mit dem Epigraph העתקתיו אני שמואל בן יהודה בן משלם בן יצחק בן שלמה ברבדא וויריאה רמארשיליאה והנקרא מילוש בנגודש דמארשיליאה, b) Averroes Abriß der Logik oder ein Resumé des Organon des Aristoteles Cod. Paris 956[4], c) Averroes Commentar zur Nikomachischen Ethik Cod. Mich. 75 Turin 91, d) מאמר בנפש Alexander Aphrodisias de anima Cod. Münch 389, Paris 893—4. e) השאלות הדבריות Averroes logische

Zur Geſchichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Groß.

(Fortſetzung.)

Kalonymos hebräiſche Ueberſetzungen [1]) können in jeder Beziehung den beſten an die Seite geſetzt werden. Man muß es nur ſeiner Beſcheidenheit zu Gute halten, wenn er in ſeinem Sendſchreiben [2]) an Kaspi bemerkt, daß es im Lande viele gebe, welche das Arabiſche beſſer als er ſelbſt verſtänden. Thatſächlich aber war in ſeinem Zeitalter, ebenſo wie in dem vorhergehenden die Kenntniß des Arabiſchen in den jüdiſchen Gelehrtenkreiſen der Provence ſtark verbreitet. Kaspi [3]) ſowohl als deſſen jüngerer Zeitgenoſſe Moſe Narboni [4]) (ca. 1300 bis 62) verſtanden das Arabiſche, aber nicht in dem Grade, daß ſie die in demſelben verfaßten Werke ohne Hülfe hebräiſcher Ueberſetzungen hätten benützen können. Auf dieſelben ſtützten

[1]) Einige Proben derſelben und zugleich des arabiſchen Textes hat Profeſſor Laſinio in Piſa in ſeinen Studii sopra Averroe, Estrato dall' Annuario della Società italiana per Studii Orientali I 1872 gegeben p. 15 aus Cod. Turin 40, das erſte Cap. aus Averroes mittlerem Commentar zur Topik und p. 19 aus deſſen mittlerem Commentar zur Sophiſtik.

[2]) Daſ. p. 24 מה שספר אליך אחד מחשובי ארצך יודע בלשון ערבי שמצא בלשון ערבי וכו' ידעתי לא רמזת עלי הן רבים עתה בארץ יודע ערבי יותר ממני.

[3]) In ſeinem Commentar zum Moreh עמודי כסף ומשכיות כסף eb. Werblumer p. 5, 12, 40, 61, 84, 90, 126 und ſonſt weiſt er auf das Arabiſche hin.

[4]) B. Cat. Bodl. p. 1967. In ſeinem Commentare zu מאמר בעצם הגלגל de substantia orbis, hebräiſch vielleicht von Kalonymos b. Kalonymos, v. Paſinus zu Cod. 147 bemerkt Narboni חסרון נפל ונראה שהוא בהעתקה, als ob er ſelbſt nicht in der Lage geweſen ſei, den vermeintlichen Fehler nach dem Original zu corrigiren.

sie sich vielmehr in ihren philosophischen Commentaren, was wohl voraussetzen läßt, daß sie jene Sprache nicht ganz beherrschten. Des Arabischen war auch Gersonides[1]) (geb. 1288) kundig, doch läßt sich das Maß dieser seiner Kunde nicht bestimmen.

Von den Uebersetzern arabischer Schriften, welche in Kalonymos' Zeitalter in der Provence gelebt haben, sind besonders hervorzuheben: Jedaja Penini (v. oben), der jedoch bereits 1306 Frankreich verlassen hat, Jacob b. Machir Ibn Tibbon[2]), genannt Profatius in Montpellier, einer der fruchtbarsten Uebersetzer, der jedoch bereits um 1307—9 gestorben ist, in der Zeit, in der Kalonymos zu übersetzen angefangen hat, Mose b. Salomo aus Salon, (v. oben) Kalonymos Lehrer, und Samuel b. Jehuda aus Marseille (geb. 1294, um 1340 noch am Leben, v. oben), der mehrere astronomische[3]) und philosophische[4]) Schriften übertragen hat. Unsicher ist das Zeitalter des letzten bekannten Ausläufers der berühmten Uebersetzerfamilie der Tibboniden,

---

[1]) V. dessen Commentar zum Pentateuch Abschn. נח, מקץ und sonst v. Joël Monatsschrift 1861 p. 46.

[2]) V. Les rabbins p. 600 ff. Steinschneider Profatii Judaei, Prosmium in Almanach Romae 1876.

[3]) Drei Abhandlungen des Abu Abdallah Mohamed Ibn Moed Cod. Paris 1036[1—3]. a) über eine totale Sonnenfinsterniß, b) אגרת בעמוד השחר, c) מאמר בתנועות הכוכבים הקיטים und ebendas. קצור אלמגסטי des Ibn Aflah, Profatius' Uebersetzung corrigirend.

[4]) a) Averroes Comment. zu Platos Republik Cod. Mich. 75 מאמרים המדעיים הנמצאים בס' הנהגת המדינה לאפלטון Cod. Münch. 308, Wien 129 הנהגת המדינה לאפלטון. Cod. Turin 40 corrumpirt לאריסטוטלים mit dem Epigraph העתקתיו אני שמואל בן יהודה בן משלם בן יצחק בן שלמה ברבת וויריאה רמארשיליאה והנקרא מיליש בנגודש דמארשיליאה, b) Averroes Abriß der Logik oder ein Resumé des Organon des Aristoteles Cod. Paris 956[4], c) Averroes Commentar zur Nikomachischen Ethik Cod. Mich. 75 Turin 91, d) מאמר בנפש Alexander Aphrodisias de anima Cod. Münch 389, Paris 893—4. e) השאלות הדבריות Averroes logische

Abraham Ibn Tibbon[1]) und zweifelhaft dessen hebräische Uebersetzung der Oekonomik des Aristoteles, ob sie aus dem Arabischen oder dem Lateinischen geflossen ist, dessen Kenntniß bei den jüdischen Gelehrten der Provence schon zur Zeit des Kalonymos, namentlich aber im nächstfolgenden Zeitalter häufig angetroffen wird. Der Genannte hat schwerlich nach dem Griechischen übersetzt, sondern vermuthlich nach einer lateinischen Uebersetzung, etwa der des Scholastikers Durandus von Auvergne, der wohl gleichzeitig mit Kalonymos in Avignon geweilt hat.

Das Studium des Arabischen wurde besonders eifrig in Arles gepflegt. Daselbst lebten zur Zeit des Kalonymos zwei tüchtige Uebersetzer. Kalonymos b. David b. Todros übersetzte daselbst nach 1328 Averroes Schrift destructio destructionis הפלת ההפלה aus dem Arabischen in's Hebräische[2]). Er ist mit dem Arzte Kalonymos b. David aus Neapel (1523), der diese hebräische Uebersetzung ins Lateinische übertragen hat, verwechselt worden[3]). Daß er auch Algaz-

---

Quästionen Cod. Münch. 353 v. Cat. p. 165 mit dem Epigraph שמואל בן יהודה בן משולם בן יצחק בן יהודה הכרכאויירי (sic), vielleicht aus Marseil-Veyre am alten Hafen von Marseille, wie man es noch auf alten Karten findet, jetzt Vorstadt von Marseille, v. Martinière, Geogr. Lexikon s. v.

[1]) Cod. Paris 959[6] הנהגת הבית לאריסטו הנקרא איקונומיקש nach Cat. p. 169 aus dem Arabischen übersetzt nach p. 154 jedoch zu Cod. 892[2], wo auf die Vorrede hinweisend die Uebersetzung als aus dem Griechischen geflossen, angegeben wird. V. Steinschneider Cat. Münch. p. 99 zu Cod. 263[4]. Ueber mehrere lateinische Uebersetzungen v. Jourdain, Recherches p. 71, 188.

[2]) Cod. Paris 910[3], 956[3], De Rossi 143[6], Parma Perreau 55 v. Hebr. Bibliog. VIII p. 68, Leyden, Warn 18[1], 36[1] v. Cat. p. 50 Cod. Mich. 212, Berlin 111[3] Cat. p. 88 und 133, wo auch die interessante Vorrede abgedruckt ist.

[3]) V. Renan, Averroes p. 191. Die Angabe von Fürst Biblioth. II p. 167; daß Kalonymos b. Todros, Nâßi in Narbonne mehrere

zali's Schrift destructio philosophorum הפלת הפילוסופים vorher überſetzt habe [1]), iſt unrichtig, da er in der Vorrede ausdrücklich bemerkt, daß er die letztgenannte Schrift nicht in Händen gehabt habe. Er erwähnt zweier Ueberſetzungen der erſteren Schrift, der (1328) unternommenen aber wohl unvollſtändigen, lateiniſchen von Kalonymos b. Kalonymos und einer ihm nicht zu Geſicht gekommenen hebräiſchen von dem „berühmten Gelehrten" Iſaak רנחנה [2]), der aus der Provence ausgewandert iſt. Letzterer iſt ſonſt unbekannt, ſcheint aber in Arles gelebt zu haben [3]).

Kalonymos b. David mit dem Beinamen Todroſi [4]) war wahrſcheinlich ein Verwandter, vielleicht der Onkel [5]) von Todros b. Meſchullam b. David, genannt Todros Todroſi [6]). Letzterer ſoll im Jahre 1314 geboren

---

arabiſche Schriften ins Hebräiſche übertragen hat, beruht wohl auch auf einer Verwechſelung mit unſerem Kalonymos b. David aus Arles.

[1]) V. Carroly La France Israélite p. 93 Artikel Kalonymos Todroſi. Cod. Mich. 212 hat die undeutliche Ueberſchrift הפלת הפילוסופים והפלת ההפלה נעתק ע"י הר קלונימוס ב"ר דוד. Der citirte Cod. Paris 910[1], ebenſo 913[2], enthält das הפלת הפילוסופים aus dem Arabiſchen hebräiſch überſetzt von Serachja halevi b. Iſaak Saladin vgl. Cod. Leyden Warn 35 und ſonſt.

[2]) Cat. Berlin p. 134. Er habe, ſagt der Ueberſetzer, ſeinen Namen genannt, פן יתלה סורחני באילן גדול, הוא החכם המפורסם ר' יצחק רנחנה אשר אל פנינו חנה ושמענו שהעתיק זה הספר זה ימים וילך אל ארץ (?) לגלות במקום תודה ולישב בין חכמים.

[3]) Dafür ſpräche der Ausdruck על פנינו חנה, der ſich allerdings auch auf die Provence im Allgemeinen beziehen kann.

[4]) V. deſſen Vorrede a. a. O. אמר קלונימוס בן דוד הידוע בטודרוסי.

[5]) V. Carmoly a. a. O.

[6]) In der Ueberſetzung des עין משפט, v. weiter, טודרוס בן משולם בן דוד טודוסי, in der Ueberſetzung der Poetik blos טודרוס טודרוסי, in der Ueberſetzung der Rhetorik טודרוס טודרוסי מורע היהודים, wogegen daſ. am Schluſſe die jüdiſche Zeitrechnung mit חשבון הישראלים bezeichnet wird. Warum ſich aber Todros zu wiederholten Malen ſo beſtimmt als Juden bezeichnet, iſt nicht erklärlich. Daß er, wie Goldenthal in der Vorrede zum ס' ההלצה p. 31 bemerkt, beſorgt habe, man werde ihn nach ſei-

ſein [1]). Er bezeichnet Arles als ſeine Geburtsſtadt, hielt ſich eine Zeit lang in Trinquetaille bei Arles auf und überſetzte bereits in ſeinem zwanzigſten Lebensjahre aus dem Arabiſchen ins Hebräiſche. Seine Ueberſetzungen ſind ſachlich correct, aber die Sprache, die ſich an den arabiſchen Ausdruck mitunter ſklaviſch anſchließt, iſt etwas hart. Todros ſteht in der Kunſt der Ueberſetzung Kalonymos b. Kalonymos bedeutend nach. Von ſeinen hebräiſchen Ueberſetzungen arabiſch-philoſophiſcher Schriften ſind folgende bekannt.

a) עין משפט הדרושים [2]) „Quellen der Unterſuchungen" von Alfarabi, eine Sammlung philoſophiſcher, zumeiſt die Logik betreffender Aphorismen, unter denen ſich auch ein metaphyſiſcher Beweis für das Daſein Gottes befindet. Todros überſetzte dieſe Schrift in ſeinem zwanzigſten Lebensjahre [3]). Im Anfange der Ueberſetzung ſchaltete er (oder der Abſchreiber?) Einiges ein aus den חקירות מזרחיות [4]) „morgenländiſchen Forſchungen" des אבן כטיב Ibn Kha-

---

nem bloßen Namen nicht für einen Juden halten, iſt kaum anzunehmen. Der Name טודרוס (Theodorus) kam bei den Juden der Provence ſehr oft vor.

[1]) B. Brüll in Ben Chananjah 1863 p. 496. Vgl. Steinſchneider Cat. Berlin p. 88.

[2]) Cod. Paris 1023[6], Mich. 330[2] Fragment von 2 ff. ספר עין משפט הדרושים כפי דעת אריסטו לאבי ישע אלפראבי. Cod. Turin 150[2] mit der Angabe והם ששים דרושים und der Lesart פרבי לאבו ישמעאל, wohl corrumpirt aus ישע אלפרבי. Die Handſchrift befindet ſich auch in der Vaticana v. Paſinus p. 56 zu Cod. Turin 150[2] gegen Wolf Biblioth. I p. 8, bei Biscioni I p. 154 mit der aſtronomiſchen Schrift פנים במשפט des Arnaldus de Villanova hebr. von Sal. Abigdor verwechſelt. Es iſt dieſelbe Schrift, die Schmölders in lateiniſcher Ueberſetzung herausgegeben hat in Documenta philosophiae Arabum, Bonn 1863, p. 43—56 Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum.

[3]) Cod. Mich. und Turin a. a. O. מודרוס מודרוסי מורץ דרידודים בהגיעו לשנת העשרים.

[4]) Cod. Mich. a. a. O. v. Steinſchneider Cat. Bodl. p. 2682, Alfarabi p. 90.

tib oder Fakhr ed-Din Razi (geb. 1149 in Rai in Taberistan, gest. 1210 in Gazna), der außer Commentaren zu den Werken Algazzalis und Avicennas einige selbstständige Schriften über logische und metaphysische Punkte verfaßte.

b) הצלת הנפש [1]) „Befreiung der Seele," die Physik nnd Metaphysik aus Avicennas Werke Alnadscha (Khitab el-nagâh, hebräisch אלנגי [2]), „Buch der Befreiung." Dieses Werk enthält außer den beiden genannten Theilen auch noch die Logik. Ob Todros auch diese übersetzt habe [3]), ist nicht bekannt.

c) באור אבן רשד לספר ההלצה [4]), Averroes mittlerer Commentar zur Rhetorik des Aristoteles. Die Uebersetzung, welche Todros auf Anregung seiner Freunde unternommen hat [5]), wurde im Sommer (Sivan) 1337 gewiß in Trinquetaille vollendet [6]). Der Uebersetzer benützte

---

[1]) Cod. Paris 1023[4] die Physik vollständig und die Metaphysik unvollständig, v. Cat. p. 185. Carmoly a. a. O. p. 91 übergeht die Physik.

[2]) Mose Narboni Commentar zum Moreh I, 69. Ueber das Verhältniß des Alnadscha zum Alschefa nnd die hebräische Uebersetzung einiger Theile des letztern v. oben p. 68.

[3]) Steinschneider Hebr. Bibliogr. X p. 54 vermuthet es.

[4]) Der vollständige Titel ist באור אבן רשד לספר ריטוריקי ר"ל ס' מאמרים והלצה והוא ג' nach Cod. Leip. 41 C, a zum ersten Male von Goldenthal Leipzig 1842, 8 edirt und mit einer Einleitung versehen. Averrois Commentarius in Aristotelis de arte rhetorica libros tres. Der Herausgeber hat die anderen Handschriften nicht benutzt. Solche sind u. A. Cod. Wien 117, de Rossi 362[3], Paris 932[4], 933[3], Turin 40[10]. Breslauer Seminarbibliothek Cod. 75[9] Cat. p. 9, beginnt, wie mir Professor Freudenthal mitzutheilen die Güte hatte: אמר ההלצה מלאכה הקשי תכונת הספק בכל הסוגים העשרה ומה שיגיע מאותם הדברים בנפש השומע מהספקות היא תכונה תכליתית בפעולות ההלצה וכו' und endet mit den Worten והשלשית נשואה אותו הדבר בעינו ונשואה הענין השני. Ich habe weder den einen noch den anderen Satz überhaupt in der Ed. Goldenthal gefunden. Die Handschrift ist in jedem Falle unvollständig.

[5]) V. dessen Vorrede ed. Goldenthal p. 1—4.

[6]) Epigraph das. und ebenso Cod. Turin 40 fol. 274: אני טודרוס

das seltene arabische Lexicon ספר העין, welches Samuel Ibn Tibbon lange gesucht und aus den arabischen Ländern kommen zu lassen sich bemüht hat. Dieses Werk, sagt Todros [1]), habe ihm erst das volle Verständniß des Arabischen erschlossen und dadurch die Arbeit des Uebersetzens wesentlich erleichtert. Die Mängel, welche besonders scharf hervortreten, wenn die Uebersetzung mit dem griechischen Original des im Commentare angeführten Aristotelischen Textes verglichen wird, fallen dem arabischen Uebersetzer zur Last, der namentlich die von Aristoteles citirten mitunter nur angedeuteten Stellen aus den griechischen Dichtern oft mißverstanden und entstellt wiedergegeben hat. Zum Theile sind auch diese Citate ganz weggelassen. Alfarabi hat bereits viele derselben in seinen Glossen zur Rhetorik, die Hermannus Alemannus [2]) (1256) lateinisch übersetzt hat, durch arabische Beispiele ersetzt. Diesem Vorgange folgte Averroes, der Alfarabis Schrift wohl gekannt und benützt hat. Er weist öfter auf denselben hin [3]). Für die arabischen Beispiele hat nun seinerseits Todros mitunter

---

טודרוסי מורע היהודים בחדש השלישי משנת תשעים ושבע לפרט האלף הששי לחשבן הישראלים. Die Angabe des Ortes fehlt, aber das Datum ist ganz so wie im Epigraph des ס' השיר, v. weiter, wo Tringuetaille angegeben ist. Nach Carmoly a. a. O. befindet sich letzteres Epigraph wörtlich auch in ס' ההלצה. Falsch ist jedenfalls bei ihm das Datum Kislev 1336, der dritte Monat ist Sivan, irrthümlich mit Cod. Rossi a. a. O. v. Cat. II p. 10 das jüdische Datum 77.

[1]) Vorrede a. a. O. vgl. Hebr. Bibliogr. XI. p. 136.

[2]) Jourdain Recherches p. 138, 180, Renan Averroes p. 167, Steinschneider Alfarabi p. 59. Die lateinische Uebersetzung ed. Ven. 1481 beginnt mit dem von Jourdain mitgetheilten Prologe, enthält dann eine Art Einleitung mit ausführlichem Inhaltverzeichniße unter dem Titel Declaratio compendiosa per viam divisionis super libris rhetoricorum Aristotilis und bringt dann erst die glossirte Rhetorik, anfangend Rhetorica assecutiva dialecticae est.

[3]) V. ed. Goldenthal p. 54 und sonst.

hebräische gesetzt. Nach des Letztern hebräischer Uebersetzung hat Abraham de Balmes (gest. 1523 in Padua) Averroes genannten Commentar ins Lateinische übertragen [1]).

d) באור ספר השיר לאריסטו' Averroes mittlerer Commentar zur Poetik des Aristoteles [2]). Die hebräische Uebersetzung wurde gleichzeitig mit der der vorhergenannten Schrift in Trinquetaille vollendet [3]). Etwa hundert Jahre früher (1256) wurde derselbe Commentar in Toledo von dem bereits genannten Hermannus Alemannus in ein barbarisches Latein übersetzt [4]). Derselbe

---

[1]) Averrois Cordubensis in libros rhetoricorum Aristotelis paraphrases, Abramo de Balmes interprete ed. Ven. 1560 tom. III p. 52 bis 116. Vgl. Lasinio a. a. O. p. 1—5, wo auch ein Specimen des arabischen Textes mitgetheilt ist.

[2]) Edirt von Lasinio. Il commento medio di Averroe alla Poetica di Aristotele per la prima volta publicato in arabo e in ebraico e recato in italiano da Fausto Lasinio. Parte prima il testo arabo can note e appendice. Parte secunda la versione ebraica di Todros Todrosi con note. Pisa 1872 in 4. Die anderen erschienenen Hefte liegen mir nicht vor. Außer den vom Editor genannten Handschriften sind noch zu nennen Cod. Wien 118, Leip. 410, Paris 933[4], Breslauer Seminarbibl. 75[10] Fragment 3 Seiten, beginnt, wie mir Professor Freudenthal mittheilte: אמר שלערב מהעיון בתכלית הבתים אשר בשיר יותר und endet: ויותר נכנסים במלאכה ויותר ראוי על דרכם וסברתם, תם ונשלם ספר השיר ממלאכת ההגיון, תהלה לאל אשר בשבחו נלאה כל הגיון. Ich habe in der Edition Lasinio weder die eine noch die andere Stelle gefunden und bezweifle daher entschieden die im Cat. der Breslauer Seminarbibl. p. 9 angegebene Autorschaft der in Cod. 75[9]—[10] befindlichen Handschriften des ס' השיר und ספר ההלצה.

[3]) V. Epigraph in Editio Lasinio ובכאן נשלמו עניני ספר השיר הזה לארסטו' ובהשלמו שלמה מלאכת ההגיון בכללה, והיתה השלמת העתקת זה הספר החותם תכנית חכמת ההגיון לי אני טודרוס טודרוסי בחדש שלישי משנת צ"ז לפרט האלף הששי וזה בכפר טרינקאטלייש מקום החנותי היושב על והר רודא המפסיק בינו ובין ארלי עיר מולדתי ישתבח אשר עזרני אמן. Für תכנית liest Cod. Leip. a. a. O. תכלית, für רודא ist die L.A. רודנו richtiger, für לי אני finde ich bei Pasinus p. 11 blos אני.

[4]) Zusammen mit Alfarabis Rhetorik Ven. 1481 edirt, beginnt mit dem von Jourdain p. 143 mitgetheilten Prologe. Die Uebersetzung selbst ist überschrieben: Incipit determinatio ibinrosdin in poetria aristotilis.

bediente sich bei seiner Arbeit der Saracenen, die wohl des Lateinischen unkundig waren. Er klagt darüber, daß er keinen in Toledo gefunden habe, der ihm wesentlich hätte helfen können. An Juden, welche tüchtige Kenner des Arabischen waren, hat es daselbst in der Vaterstadt Charisi's nicht gefehlt. Wir erinnern nur an Jehuda b. Salomo Kohen (v. oben). Hermannus hat aber, wie Roger Bacon bemerkt [1]), deren Hülfe nicht in Anspruch genommen. Er hat sie entweder nicht gesucht, oder was wahrscheinlicher ist, des Hebräischen unkundig, von derselben keinen Gebrauch machen können.

e) ספר הנצוח Die Topik. Die Angabe [2]), daß er diese Schrift, ebenso wie andere logische Schriften des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt habe, findet keine Bestätigung und ist entschieden zu bezweifeln. Sie mag durch die Bemerkung Todrosis am Ende seiner Uebersetzung der Poetik, daß mit dieser die gesammten logischen Schriften abgeschlossen seien, veranlaßt worden sein. Diese Bemerkung an sich hat eine gewisse Berechtigung, inwiefern in den beiden Schriften, namentlich aber in der Rhetorik die Dialektik einen ziemlichen Raum einnimmt.

f) ספר המדות לאריסטוטלים Averroes Commentar zur Nikomachischen Ethik. Die Angabe [3]), daß Todros diesen

---

[1]) Jourdain a. a. O.

[2]) Labbeus p. 306. V. Renan a. a. O. p. 191, Goldenthal a. a. O. p. 31, Fürst Bibliot. III p. 429, wo die Angabe, daß er das ס' התמצאה übersetzt habe unter Hinweis auf Cod. Leip. (41) auf einem Mißverständnisse beruht. Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. p. 2682.

[3]) V. Renan a. a. O. Pasinus p. 11 zu Cod. Turin 40 fol. 280 ohne Nennung des Uebersetzers unmittelbar auf Todrosis besprochene Uebersetzung der Poetik, wodurch wahrscheinlich die Angabe des Catalogs veranlaßt wurde, und unmittelbar von Samuels Uebersetzung der Republik das. fol. 324. Vgl. oben. V. Cat. Bodl. a. a. O. Anonym ist die Uebersetzung der Ethik auch in Cod. Paris 956[1].

Commentar übersetzt habe, ist zu bezweifeln. Der Uebersetzer ist vermuthlich Samuel b. Jehuda aus Marseille, der den in der betreffenden Handschrift unmittelbar darauffolgenden Commentar des Averroes zu Platos Republik und thatsächlich auch den erstgenannten Commentar übersetzt hat (v. oben).

g) Drei Abhandlungen [1]) des Averroes und zwar a) Widerlegung der von Avicenna aufgestellten Eintheilung aller Wesen in solche, die absolut möglich, möglich durch ihr eigenes, aber nothwendig durch anderes Sein und endlich solche, die durch sich selbst, ihre eigene Wesenheit nothwendig sind; b) über denselben Gegenstand und zwar wie man Avicennas Eintheilung auslegen könnte; c) מאמר בדעת הקדום, Abhandlung über die Frage, ob Gott die einzelnen Dinge kennt, bevor sie geschaffen sind und inwiefern Letztere vor ihrer Erschaffung im göttlichen Wissen existiren. Die hebräische Uebersetzung dieser Abhandlungen wurde im Winter (Adar) 1340 vollendet.

h) מאמר בשכל ההילאני [2]) Fragment aus der Abhandlung des Averroes über den hylischen Intellect, worin die Ansichten der Schulen des Empedocles, Pythagoras und Plato über die Seele besprochen werden.

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) Cod. Paris 989[3], 1023[5], die Pièces a und c. Vgl. zu a Munk Melanges p. 358 und 438 zu a und c Renan p. 69 und 70. Das Citat bei Efodi Commentar zum Moreh II N 19—20, wo Avicennas Schrift ohne genannt zu werden, benützt wird, v. Moreh hamore und Schemtob b. Josephs Commentar z. St. kann der zuerst genannten Schrift des Averroes entnommen sein oder auch dessen anderen Schriften, wo er gleichfalls öfter gegen Avicennas erwähnte Classification der Wesen polemisirt.

[2]) Cod. Münch. 308[3] fol. 49 b—51 a. V. Steinschneider Hebr. Bibliographie XIII p. 17.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung.)

Aus derselben Zeit stammt die Fabel:

Der Hund der Nomaden und der Wolf.

Jalkut, Abschnitt בלק, lesen wir: אמר רבי יהוד' בר סימון כל כלי יצר עליך לא יצלח כיון שלא הצליח בלעם התרגל בלק מחרק שיניו רשע יראה וכעס זה בלק תאוות רשעים תאבד זה בלק ובלעם שאבדה תאותם ועליהם הכתוב אומר מחזיק באזני כלב עובר מתעבר על ריב לא לו משל למה הדבר דומה לזאב שבא וחטף גדי מן הצאן והיה שם כלב של קדרים יצא והיה מנבח בו ומריב עמו אמר לו הזאב אתה כלב של קדרים למה אתה מריב עמי שמא נטלתי משלכם לא נטלתי אלא מעדרו של רועה אתה מה לך הוי מחזיק באזני כלב.

Rabbi Juda bar Simon, der Erzähler dieser Fabel [1]), lebte

---

[1]) Daß das ועליהם הכתוב אומר nicht etwa blos vom Jalkut hier angereiht ist, sondern ebensogut dem an die Spitze gestellten Rabbi Juda bar Simon angehört, wie die zuerst gegebene Anwendung der Psalmstelle 112, 10, finde ich auch noch durch eine andere Jalkutstelle erhärtet. Unsere Jalkutstelle ist überhaupt etwas lückenhaft und durch zwei andere Jalkutstellen zu ergänzen. Den ersten Theil unserer Stelle — bis ועליהם הכתוב אומ' — finden wir auch Jalkut Tehillim § 871. Daselbst lautet sie aber richtiger so: רשע יראה וכעס שיניו יחרוק זה בלק שרא' מה עשו לסיחון ועוג ושלח בלעם לקללם תאוות רשעים תאבד בלק ובלעם שאבדה תאותם. Den zweiten Theil unserer Stelle — von ועליהם הכתוב אומ' an — finden wir wieder Jalkut Mischle § 961. Daselbst heißt es zu Sprüche 26, 17, nach einer früheren anderweitigen Anwendung, ד"א משל לזאב שבא וחטף גדי מן הצאן והיה שם כלב של קדרין יצא והיה מנבח בו ומריב עמו אמר לו זאב

gleichzeitig mit Rabbi Josua ben Levi, dem Erzähler der vorigen Fabel. Juchasin sagt ausdrücklich: ר׳ יהודה בר סימון בומן ר׳ יהושע בן לוי. In dieser Zeit waren Angebereien, Verläumdungen an der Tagesordnung. Das Denunciantenthum feierte damals seine höchsten Triumphe, so daß der ebenfalls derselben Zeit angehörende Rabbi Samuel bar Nachmani sich veranlaßt fand, auf die Angeber und Verläumder seine Fabel „Die Schlange" zu dichten. (Siehe unsere Abhandlung in der Monatsschrift Jahrg. 1876, S. 272 ff.). Es dürfte daher auch die Fabel des Rabbi Juda bar Simon vom bellenden Nomadenhund und dem Wolf aus demselben Anlasse — den durch das Denunciantenwesen vergifteten gesellschaftlichen Verhältnissen — hervorgegangen sein. Gleichwie Rabbi Samuel bar Nachmani in seiner Fabel die Thiere zur Schlange, dem Bilde des doppelzüngigen Denunciantenthums, sagen läßt: למה אתה נושך מה אתה מועיל. „Warum beißest du, was hast du für Genuß davon?" so läßt Rabbi Juda bar Simon in seiner Fabel den Wolf dem bellenden Nomadenhunde, dem trefflichen Bilde des מתעבר על ריב לא לו, zurufen: למה אתה מריב עמי שמא נטלתי משלכם לא נטלתי אלא מעדרו של רועה אתה מה לך. „Was fängst du Streit mit mir an? hab ich denn Euch Etwas genommen? ich hab ja nur dem heimischen Hirten von seiner Heerde

---

אתה כלב של קדרין שמא נטלתי משלכם כלום אני נטלתי מעדרו של רועה למה אתה תריב עמי. כך בלק בא על ישראל שהרגו סיחון ועוג. Der letzte, durch gesperrte Schrift hervorgehobene Passus zeigt deutlich, daß der Schriftvers, Sprüche 26, 17, sammt der an ihn gelehnten Fabel gleich ursprünglich, gerade so wie der Psalmvers 112, 10, auf Balak angewendet wurde, da ja an dieser Stelle sonst von Balak gar nicht die Rede ist. Es geht somit daraus hervor, daß gleich ursprünglich beide Verse, wie es Jalkut Abschn. Balak hat, von Rabbi Juda bar Simon auf Balak angewendet wurden. Man merkt es auch beiden Anwendungen wohl an, daß sie beide aus einem Gusse hervorgegangen sind. An diesen beiden Jalkutstellen werden beide Anwendungen anonym mitgetheilt.

Etwas genommen, was willst Du?" Freilich läßt der Fabeldichter zunächst Israel Dasselbe dem Balak zurufen, um der Fabel eine Bibelstelle als Unterlage geben zu können; da es aber damals viele solche Balaks gab, die sich durch ihre Angebereien in fremde Händel mengten, die sie nicht angingen, so war damit zugleich das stark eingerissene Laster der Zeit scharf gegeißelt, was der eigentliche Zielpunkt der Fabel war.

Endlich gehört noch dieser Zeit an die Fabel:

Der Hahn und die Fledermaus.

Talmud Babli, Sanhedrin, 98 b, lesen wir: דרש רבי שמלאי מאי דכתיב הוי המתאוים את יום ד׳ למה זה לכם יום יי׳ הוא חשך ולא אור משל לתרנגול [1] ועטלף שהיו מצפין לאור א״ל תרנגול לעטלף אני מצפה לאורה שאורה שלי היא ואתה למה לך אורה. Jalkut zu Amos 5, 18 hat ebenfalls diese Fabel, jedoch fehlt dort der Name des Autors und beginnt gleich mit משל לתרנגול ועטלף. Auch Raschi zu Amos a. l. weist auf diese Fabel hin.

Treffender und drastischer konnte der Sinn jenes scharfen Prophetenwortes nicht gegeben werden, als es durch diese nach Form und Inhalt gleich meisterhafte Fabel Rabbi Simlai's geschah. Rabbi Simlai bewährte sich auch in dieser einzigen von ihm erhaltenen Fabel als der geistvolle, gedankenklare und formgewandte Agadist, als welcher er uns an zahlreichen Agadastellen in der Talmud- und Midraschliteratur erscheint. Man könnte die Fabel fast für die einfache Fortsetzung des ihr vor-

---

[1] עטלף erklärt hier Raschi durch קלב״א שורי״ץ (chauve-souris) בלע״ז ואין לה עינים. Ebenso erklärt Raschi in seinem Commentar zu Jesaja das daselbst 2, 20 vorkommende ולעטלפים durch קלב״א שורי״ץ בלעז, während er in seinem Pentateuch-Commentar sowohl Leviticus 11, 18, als Deuteronom. 14, 16 תנשמת durch קלבא שורי״ץ erklärt, hingegen aber das Lev. 11, 20 und Deuteronom. 14, 18 genannte עטלף auffallenderweise jedesmal ganz übergeht.

angehenden Prophetenwortes halten, eine solche prägnante Kürze, Kraft und Klarheit hat sie. Darum weist, wie schon erwähnt, auch Raschi in seinem Commentar zu Amos auf diese Fabel hin, weil sie den Sinn des Textes so klar verdeutlicht und gewissermaßen seinen Commentar bildet. Nur wenige von den uns in der Talmud- und Midraschliteratur erhaltenen Fabeln lassen sich ihr an innerer wie an äußerer Vollendung an die Seite stellen. Nach unserem Dafürhalten kommt ihr höchstens nur noch eine Einzige, aber auch diese nur bis auf die weit zurückgebliebene Form, gleich; und das wäre die Euphratfabel in ihrer ersten und ältesten Gestalt. (S. unsere Abhandl. Monatsschrift 1876, S. 129).

Was die äußere Veranlassung zu dieser Fabel betrifft, so ist ihr polemischer Hintergrund nicht zu verkennen. Sie ist gleichsam die Verkörperung, die plastische Gestaltung der so häufigen Polemik, die Rabbi Simlai mit so vielem Geschick gegen disputationssüchtige, von blindem Eifer getragene Proselytenmacher anderer Glaubenssysteme geführt hat.

Bei der Fabulisirung dieser polemischen Auftritte, wodurch die ungerechtfertigte Hoffnung jener Dunkelmänner auf das aufzugehende Licht des Gottestages klar vor das Auge geführt werden sollte, mag das Wort Jesaja's 2, 20 vom Gottestage: ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו . . . אשר עשו לו להשתחוות לחפר פרוה ולעטלפים vorgeschwebt haben.

Dem vierten Jahrhundert gehört folgende Fabel an:

Des Meeres Fluthen und der erzürnte Vogel.

Ester Rabba, Cap. 7 § 12 lesen wir: משל דהמן רשיעא למה"ד לעוף שעשה קן על שפת הים ושטף הים את קנה אמר איני זז משם עד שאעשה ים יבשה ויבשה ים מה עשה נוטל מים מן הים בפיו ושופך ליבשה ונוטל עפר מן היבשה ומשליך לים בא חבירו ועמד לו על

גביו, א״ל ביש גדא וטמיא מולא סוף סוף במה את יכיל, כך אמר הקב״ה להמן הרשע אי שוטה שבעולם אני אמרתי להשמידם כביכול ולא יכלתי שנאמר ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית ואתה אמרת להשמיד להרוג ולאבד, חייך רישך מתורם חלף רישיהון דאינון לשיזבא ואת לצליבא.

In Jalkut Ester finden wir sie zur Textstelle Ester 3, 5, woran sie auch im Rabba angelehnt erscheint. Bei einer Vergleichung der beiden Quellen erscheint die Fassung des Rabba als die ursprünglichere, weshalb wir sie hier nach dem Rabba gegeben haben.

In dem von Jellinek edirten Midrasch „Abba Gorion" (Beth Hamidrasch, Theil I) wird auf diese Fabel blos kurz hingewiesen mit folgenden Worten: ויבז בעיניו אמר רבי לוי לעוף שקינן וכו׳ עד אמר לו הק׳ אתה הוא גורלן של בני [1]. Diese kurze Registrirung des Anfangs unserer Fabel ist darum von besonderer Wichtigkeit, weil wir durch sie den Namen Dessen erfahren, der die Fabel erzählte. Während sie in Rabba und Jalkut anonym hingestellt ist, nennt Abba Gorion Rabbi Levi, den fruchtbaren Agadisten des vierten Jahrhunderts, als Erzähler dieser Fabel [2]. Der Name Rabbi Levi setzt uns aber auch in die Lage, auch für diese Fabel den historischen Hintergrund aufzufinden.

---

[1]) Solche kurze Hinweisungen auf in Jalkut und Rabba enthaltene Stellen wiederholen sich öfter im Abba Gorion. Der Abschreiber dieses Midrasch fand es nämlich nicht nöthig — wie Jellinek in seinen einleitenden Worten zu diesem Midrasch richtig bemerkt — solche in Jalkut und Rabba enthaltene Stellen hier nochmals ganz ausführlich wiederzugeben; begnügte sich vielmehr, Anfang und Ende solcher Stellen kurz zu registriren. Besteht doch ein ähnliches Verhältniß zwischen dem Targum Jeruschalmi und Pseudo-Jonathan, wo der Abschreiber des erstern wiederum nur für nöthig fand, die mit dem letztern variirenden Stellen zu excerpiren. Bei der Registrirung unserer Fabel muß der Abschreiber des Abba Gorion auch nur beabsichtigt haben, uns zu sagen, daß in diesem Midrasch diese sonst anonyme Fabel dem Rabbi Levi zugeschrieben werde.

[2]) Dieser Umstand bekräftigt nur von Neuem Jellineks Annahme, daß Abba Gorion ein Urmidrasch sei. Woher hätte er sonst als Secundärquelle den Namen Rabbi Levi an der Spitze unserer Fabel?!

Bei der ebenfalls von Rabbi Levi erzählten Fabel „Die Lüge und das Laster" sprachen wir, Monatsschrift 1876, Seite 503, unsere Meinung aus, daß in ihr eine Anspielung auf die beiden Kaiservetter Constantius und Gallus liege, in deren Regierungsgemeinschaft Rabbi Levi sehr treffend das Bündniß der Lüge mit dem Laster erblickte. Ebenso brachten wir, daselbst Seite 499, die von seinem jüngern Zeitgenossen Rabbi Pinehas erzählte Fabel „Der Fuchs als Sänger" mit dem Tode jener beiden Kaiservettern und der Thronbesteigung Julians in Verbindung [1]). Dürfen wir nun Rabbi Levi bis in die Zeit Julians, 361, leben lassen [2]) — und es spricht Nichts dagegen — so erblicken wir auch in dieser Fabel des Rabbi Levi, von des Meeres Fluthen und dem erzürnten Vogel, eine Anspielung auf die Vorgänge jener Zeit. In dem Vogel, der in unserer Fabel sein Nest am Meeresstrande sich erbaute, erkenne ich deutlich den romischen Adler, der 326 unter Constantin, dem väterlichen Vorgänger des Constantius, seine Residenz von Rom nach dem am Meere gelegenen Byzanz

[1]) In der Grundanschauung über die Entstehung dieser Fabel stimmt auch Sachs „Beiträge z. Sprach- und Alterthumsf." Th. II, S. 151 mit uns überein. Nachdem er daselbst den Inhalt der Fabel kurz skizzirt, sagt er: „Die rasche Aufeinanderfolge der durch Prätorianer-Willkür ein- und abgesetzten Kaiser legte das treffende Bild und die scharfe Spitze, welche die einander in Grausamkeit und Tollheit überbietenden Machthaber traf, sehr nahe." Selbst das in der Fabel vorkommende Zelt aus Thierfellen will er auf die Gladiatorenspiele und Circuskämpfe Roms zurückführen. Nur ist Sachs nicht eingegangen auf Rabbi Pinehas, den Erzähler dieser Fabel, den er auch gar nicht nennt. Bei einem nähern Eingehen auf diesen wichtigen Punkt hätte auch er zu dem von uns erzielten Resultate kommen müssen, daß unter dem Doppelbilde von Bigthan und Teresch Constantius und Gallus, und unter dem Festgeber der Fabel, dem Löwen, Kaiser Julian gemeint sei.

[2]) R. Pinehas b. Chama war Bruder des R. Chanina b. Chama, und dieser war ein Jünger R. Jehuda's I., lebte folglich im 3. Jahrh. So können demnach weder R. Pinehas noch R. Levi im 4. Jahrh. zur Zeit Julians gelebt haben. Anmerk. d. R.

verlegte, das fortan den Namen Constantinopel führte. Mit diesem Wechsel in der Residenz sollte ein Streich gegen das Heidenthum, dessen Mittel- und Brennpunkt Rom war, geführt und das junge Christenthum befestigt werden. Constantius, der seinem Vater auf dem Throne folgte, wüthete in blindem Eifer auf das Furchtbarste gegen Judenthum wie Heidenthum und wollte beide für alle Zeiten begraben, damit fortan das Christenthum die einzige Weltreligion sei und bleibe. Ihm folgte aber sein überlegter und ihm überlegener Vetter und Mitkaiser Julian, der dieses Beginnen eben so thöricht wie ungerecht fand und darum Juden — wie Heidenthum wieder in ihre Rechte einsetzte und das Christenthum in seine ehemaligen Grenzen zurückwies; und er ist der überlegtere Vogel in unserer Fabel, von dem erzählt wird: בא חבירו ועמד לו על גבי וא"ל יכיל אף (wohl richtiger: כמה) כמה סוף סוף מולא וטמיא גדא ביש.

Dies ist die letzte Fabel, deren Erzähler uns mit Namen genannt ist, wodurch wir jedesmal ihre ungefähre Entstehungszeit und dadurch auch ihren wahrscheinlichen Entstehungsgrund ermitteln konnten. Wir haben darum auch die bisherigen Fabeln nach der frühern und spätern Lebenszeit ihrer jeweiligen Erzähler aufeinander folgen lassen [1]).

Von nun an haben wir es mit anonymen Fabeln zu thun, deren Erzähler in keiner uns bekannten Quelle genannt sind, wodurch auch ihre Entstehungszeit schwer oder gar nicht zu ermitteln ist. Wir lassen sie da-

[1]) Eine Ausnahme machten wir bei den drei Fabeln: „Die Ströme und der Euphrath," „Der Euphrath und der Tigris," „Das Eisen und die Bäume," die wir trotz ihrer Anonymität an die Spitze unserer Abhandlung stellten, weil wir sie für die ältesten Fabeln der talmudisch-midraschischen Literatur hielten. Die mehrfachen Beweise hiefür haben wir in der Monatsschrift 1876, Seite 128—129 und in der dazu gehörigen Anmerkung, ebenso S. 132 und 135, gegeben.

rum hier nach der Reihenfolge der einzelnen Bücher des Kanon, zu welchen sie sich finden, auf einander folgen.

Jalkut Exodus § 182:

Der Esel als Zöllner und der Fuchs als Anatom.

Daselbst heißt es: כתי׳ כבד לב פרעה אמרו למה״ד לארי וחזו׳ ושועל שהיו חולכין בספינ׳ וחמור טב׳ מכם מן הספינ׳ א״ל החמו׳ תנו לי מכם א״ל שועל לחמור כמה עין פניך אתה יודע שטלך שכחזו׳ עמנו ואת׳ תשאל מכם א״ל החמור מן המלך אני נוטל ולגנזו׳ אני מכנים א״ל הארי קרבו לי הספינה ויצא וטרפו לחמור ונתנו לשועל א״ל סדר לי אבריו של שוטה זה הלך שועל וסדרן ראה לם נטלו ואכלו כשבא הארי מצא אבריו נזוזין א״ל לבו של שוטה זה היכן הוא א״ל ארוני המלך לא היה לו לב שאם היה לו לב לא היה נוטל מכם מן המלך, אף כך פרע׳ הרשע אם היה לו לב לא היה אומר למלך מלכי המלכים תן לי דורון ושכח מה שעשו לו העכברים ועדין היה אומר כי ד׳ אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ד׳.

Zum Verständniß des letzten Passus, der Anwendung der Fabel, müssen wir das Ende einer sehr breit angelegten, im Jalkut § 181 im Namen eines „Midrasch" mitgetheilten Sage hierhersetzen, welches lautet: באותה שעה הוצרך פרעה לנקביו ונכנם לבית הכסא ונזדמנו לו י״ב עכברים והיה נושכי׳ אותו בכל צד משבו וצעק צעקה גדולה ומרה עד ששמעו קול צעקתו גדולי המלכו׳ ואח״כ חזר וישב על כסאו ונתחזק לבו אמר למשה ואהרן מי אתם ומאין באתם ומי שגירכם אצלי א״ל אלהי העברים שלחנו אליך שלח את עמי ויעבדוני מיד אמ׳ לא ידעתי את ד׳ מעולם לא שלח לי אגרת שלום ולא הביא לי דורון.

Die Fabel macht den Eindruck eines sehr spät abgefaßten Produktes. Für ihre späte Abfassung zeugt auch ihre Beziehung auf die vorher erwähnte Sage, die durch ihre Quelle, noch mehr aber durch ihre Geschmacklosigkeit, ihre späte Entstehung nur zu deutlich verräth. Sie scheint in einer Zeit harten Steuerdruckes abgefaßt worden zu sein, der durch sie persiflirt werden sollte. Vielleicht gehört sie ebenfalls der Zeit des Gallus

und seines Feldherrn Ursicinus an, wo die Klagen über die ungeheure Steuerlast „auf den Kanzeln Palästina's ein Echo fanden [1])."

Der unbekannte Fabulist theilte die allgemeine Anschauung des Alterthums, wonach das Herz als der Mittelpunkt des sittlich-geistigen Lebens, als Sitz des Verstandes, galt. Darum sagt in unserer Fabel der anatomisirende Fuchs zum Löwen, daß der vom König zollerhebende Esel kein Herz im Leibe hatte, keins haben konnte.

Als Sitz des Verstandes erscheint das Herz, u. v. a. St. Mischle 14, 33 בלב נבון תנוח חכמה; ebenso Hiob 17, 4 כי לבם צפנת משכל.

Anregend zu dieser Fabel war jedenfalls die etwas schwerfällige Ausdrucksweise: כבד לב פרעה, was schon Onkelos und sämmtlichen Commentatoren, von Raschi bis auf Mendelssohn und Wolf Maier, Schwierigkeiten machte.

Aehnlich ist eine witzig sein sollende Midraschstelle zu den Worten: כבד לב פרעה, Schemoth Rabba Cap. 9: כעס הוא מה הכבד כועס אף לבו של זה נעשה כבד אינו מבין כסיל הוא. Noch drastischer daselbst Cap. 13, כי אני הכבדתי את לבו מהו חכבדתי שעשי הקב"ה את לבו ככבד הזה שהיא מתבשלת שניה וארטסים נבנם בחומה כך נעשה לבו של פרעה ככבד הזה ולא היה מקבל דבריו של הקב"ה. Also auch hier wird Pharao als herzlos, d. h. verstandlos, hingestellt, der dort, wo andere Menschen das Herz haben, nur gallige Leber, כבד, hatte. Von diesem im Geiste jener Zeit gehaltenen Witze bis zu unserer Fabel, vom Esel-Zöllner ohne Herz, war nur ein Schritt.

Die Lehre der Fabel ist eine hochsittliche; sie gipfelt in dem edlen Gedanken, daß die menschliche Sünde mehr im Unverstande, in Unwissenheit und Thorheit, ihren Grund habe, als in Bosheit, wie es an der kurz vorher angeführten Stelle, Schem. Rabba,

[1]) Vgl. Grätz, Gesch. d. J. IV S. 340.

Cap. 9 von Pharao heißt: אף לבו של זה נעשה כבד אינו מבין כסיל הוא. Es ist dies nur ein Ausfluß der schönen talmudischen Sentenz: אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות.

Sifre zu Bemidbar, Piska 157, Talmud Babli, Sanhedrin 105 a, Tanchuma, Abschnitt Balak, Bemidbar Rabba und Jalkut, ebendaselbst:

Der Wolf und die zwei feindlichen Hunde.

Sifre a. a. O., angelehnt an das Schriftwort Numeri 31, 2, נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים heißt es: הרי מואבים היו תחלה לדבר שנאמר וילכו זקני מואב וזקני מדין מימיהם לא עשו שלום זה עם זה וכשבאו להלחם עם ישראל עשו שלום זה עם זה ונלחמו עם ישראל ומשל להי״ד לשני כלבים שהיו בעדר והיו צווחים זה עם זה בא זאב לטול טלה מן העדר והיה אחד מהם מתגרה כנגדו אמר חבירו אם איני הולך ומסייעו עכשיו הורגו ותוכף עלי והורגני עשו שלום זה עם זה ונלחמו עם הזאב כך מואב ומדין מימיהם לא עשו שלום זה עם זה שנאמר המכה את מדין בשדה מואב וכשבאו להלחם עם ישראל עשו שלום זה עם זה ונלחמו עם ישראל. Die Fabel ist hier sehr breitspurig angelegt und entschieden an die unrechte Textstelle angelehnt. Kürzer und packender ist sie im Talmud und in den Midraschim gegeben. Angelehnt erscheint sie am richtigsten in den drei Midraschim: Tanchuma, Rabba und Jalkut, an die Schriftstelle, Numeri 22, 4, ויאמר מואב אל זקני מדין. Im Talmud a. a. O. wird sie angelehnt an Numeri 22, 7: וילכו זקני מואב וזקני מדין. Nach Anführung dieser Worte heißt es daselbst: תנא מדין ומואב לא היה להם שלום מעולם משל לשני כלבים שהיו בעדר והיו צהובין זה לזה בא זאב על האחד אמר האחד (wohl verschrieben für האחר) אם איני עוזרו היום הורג אותו ולמחר בא עלי הלכו שניהם והרגו הזאב. אמר רב פפא היינו דאמרי אנשי כרכשתא ושונרא עבדו [1] הלולא מתרבא

[1]) Aruch s. v. כרכשתא I hat für הלולא die Leseart יומא טבא.

רבים נרא. Dieſes aus der Fabel entſtandene Sprichwort hat auch Jalkut, nur fehlt dort das אמר רב פפא.

Wir haben darum dieſe Talmudſtelle hierher geſetzt, weil ſie uns zeigt, wie aus den Fabeln ſich Sprichwörter gebildet haben. Wir werden ſpäter alle jene Sprichwörter aus Talmud und Midraſch zuſammenſtellen, welche Spuren ihnen zu Grunde gelegener Fabeln an ſich tragen.

Der Umſtand, daß dieſe Fabel, gleich der Euphrat-Fabel ſchon im Sifre vorkömmt, ferner, daß R. Papa (ſt. 375) ſchon ein Sprichwort auf ſie zurückführt, läßt dieſe Fabel als alt erſcheinen.

(Fortſetzung folgt.)

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortſetzung.)

Der Schatz im Baumſtamme.

Eine weitere Geſtaltung dieſer Sage iſt cap. 109 der Gesta romanorum. Ausnahmsweiſe behandle ich hier eine jüdiſch-deutſche Parallele, da ich dieſe in dieſer Sprache vorhandenen Märchen- und Sagen-Schatz eine beſondere Behandlung zu widmen beſchäftigt bin. Der Zuſammenhang jedoch, in welchem dieſe Erzählung zu den beiden oben mitgetheilten ſteht, beſtimmt mich, ſie ſchon hier mitzutheilen und zu vergleichen.

In den „Gesta rom.“ wird erzählt: Es lebte einſt ein Schmied in einer am Meere gelegenen Stadt, der ſehr geizig und ſchlecht war. Er hatte aber viel Geld zuſammengebracht und damit

einen Baumstamm angefüllt, welchen er vor Aller Augen an's Feuer stellte, so daß Niemand Verdacht schöpfen konnte, daß derselbe Geld enthielte. Nun begab es sich einmal, daß während Alle im Schlafe lagen, das Meer in's Haus eindrang, so daß der Stamm mit dem Gelde zum Schwimmen kam. Wie nun das Meer wieder zurücktrat, nahm es den Stamm mit fort, und so schwamm derselbe auf dem Meere viele Meilen weit, bis er an eine Stadt kam, in welcher ein Mann wohnte, der eine gemeine Herberge hielt. Dieser Mann sah, als er in der Frühe aufstand, den Stamm und zog ihn an's Land, weil er meinte, er sei nichts weiter, als ein Stück Holz, welches von irgend Jemandem hineingeworfen oder zurückgelassen worden sei. Nun war aber dieser Mann sehr freigebig und wohlthätig gegen Arme und Fremde; es begab sich daher eines Tages, daß Reisende in seinem Hause einkehrten und es gerade sehr kalt war. Der Wirth zerhieb also mit seiner Axt das Holz, und vernahm nach zwei oder drei Hieben einen Klang, und als er darauf den Stamm gespalten hatte, fand er das Geld und freute sich sehr, legte es aber in Verwahrung, ob nicht vielleicht irgend einer käme, dem es gehörte, und welchem er es zurückgeben könnte. Der Schmied aber zog von Stadt zu Stadt, um sein Geld zu suchen, und kam auch zu der Stadt und zu der Herberge jenes Wirthes, der den Stamm gefunden hatte. Wie er nun erwähnte, daß er einen Stamm verloren habe, und sein Wirth dieses hörte, so merkte er, daß diesem das Geld gehöre. Er dachte also bei sich: Ich will jetzt eine Probe machen, ob es der Wille Gottes ist, daß ich ihm das Geld zurückgebe. Der Wirth ließ also drei Pasteten von Brodteig machen, die eine füllte er mit Erde, die zweite mit Todtengebein, die dritte aber mit dem Gelde an, das er im Stamme gefunden hatte. Wie er das gemacht hatte, sprach er zu dem Schmied: Wir wollen drei gute Pasteten verzehren, die aus dem besten Fleische, welches ich habe, bereitet sind: Du

magſt nehmen, welche du willſt, immer wirſt du genug haben. Der Schmied aber hob eine nach der anderen auf, fand, daß die mit Erde gefüllte Paſtete ſchwerer war und wählte ſie, und ſprach hierauf zum Wirthe: Wenn ich noch mehr bedarf, werde ich mir noch jene zweite ausleſen, und dabei legte er ſeine Hand auf die mit Todtengebeinen gefüllte Paſtete. Die dritte magſt du für dich behalten. Wie das der Wirth ſah, ſprach er in ſeinem Herzen: jetzt ſehe ich deutlich, daß es der Wille Gottes nicht iſt, daß dieſer Elende ſein Geld bekomme. Alsbald rief er Arme und Kranke, Blinde und Lahme zu ſich herein, öffnete in Gegenwart des Schmiedes die Paſteten und ſprach: ſiehe du elender Kerl, hier iſt dein Geld, welches ich deinen Händen überlieferte; du aber haſt lieber die Paſteten mit Erde und Todtengebeinen gewählt, und das iſt gut, weil es Gott nicht gefällt, daß du jenes Geld wieder bekommeſt. Sogleich vertheilte er vor ſeinen Augen das ganze Geld unter die Armen und ſo ging der Schmied wieder mit großer Beſtürzung ſeiner Wege. Vgl. Benfey: Pantſchat. I, 603 aus Anor-i-Suhaili, die Erzählung, die darin gipfelt, daß das Schickſal eine Summe Geldes ſtets ihrem ehrlichen Beſitzer zurückbringt. Der letzte Theil derſelben ſtimmt näher mit unſerer Erzählnng überein. „Ein Hirte ſteckt das Geld, das er auf unrechtmäßige Weiſe von einem Pächter erworben, in einen ausgehöhlten Stock. Dieſer fällt in's Waſſer und ſchwimmt fort. Der Pächter findet ihn und nimmt ihn mit ſich; ſeine Frau kocht gerade; er zerbricht ihn zum Brennen; da kommt das Gold zum Vorſchein.“ Geld in einen ausgehöhlten Stock ſtecken, kennt auch der Talmud. S. Levit. r. ſect. 6, Jalkut I § 475 f. 128 b. S. Weil, Bibl. Legend. S. 214. Vgl. Alfab. Siracid ed. Steinſchneider f. 21 a das Experiment mit einem ausgehöhlten Stocke; 40 Veziere v. Behrnauer p. 62—63.

Die jüdiſch-deutſche Erzählung, die ſich an dieſe anſchließt, findet ſich in der Sammlung: Sippure hapelaoth (Lem-

berg 1851 fol. 11 a f.,) welche aller Wahrscheinlichkeit nach einen Auszug aus dem bekannten Maasse-Buch, das mir unzugänglich geblieben ist, bildet. Das Buch kündigt sich selbst als Wiederabdruck jenes an, entspricht aber dem alten Maasse-Buch, soweit ich es nach zahlreichen Citaten bei Tendlau, Zunz ꝛc. vergleichen konnte, weder an Zahl, noch an Reihenfolge der Erzählungen. So viel aber steht fest, daß es nur aus jüdischen Quellen geschöpft ist, dafür zeugt der ganze Charakter dieser Sammlung von Erzählungen, von denen die Meisten auf solche Quellen zurückgeführt werden können.

„Es lebte einst ein reicher Mann nahe von Jerusalem Eines Tages kam ein Mann zu ihm und bat ihn, ihm einiges Geld zu leihen. Der Mann hieß seine Frau hinaufgehen und Geld aus dem Kasten zu holen; aber wie sie den Kasten öffnet, hört sie eine Stimme, die ihr zuruft: „Laß das Geld liegen, denn es ist nicht dein!“ Erschreckt, lief sie hinunter und erzählte es ihrem Manne, der nun selbst hinaufging um das Geld zu holen. Aber wieder erscholl die Stimme und rief: „Laß das Geld liegen, denn es ist nicht dein!“ Nachdem er sich ein Wenig vom Schreck erholt hatte, fragte er: „Wenn das Geld nicht mein ist, wem gehört es denn?“ Und die Stimme antwortete: „Das Geld gehört R. Abraham Drechsler in Jerusalem.“ Darauf sprach der Mann: „Wenn es nun nicht mein ist, will ich ich es auch nicht haben“, höhlte einen Baum, der im Garten stand, aus, und legte alles Geld und alle Kostbarkeiten hinein. Er selbst zog mit seinem Weibe weg und fügte sich in sein Schicksal. Nicht lange nachher entstand eine große Ueberschwemmung. Das Wasser riß Häuser weg, entwurzelte Bäume, so wurde auch jener Baum von seiner Stelle gerissen und fortgeschwemmt. Ein Fischer fischte den Baum auf und dachte: „Der Baum wird für einen Drechsler sehr gut sein. Ich werde den Baum nach Jerusalem mit meinen Fischen am nächsten Freitag

bringen und R. Abraham Drechsler zum Kaufe anbieten, er wird mir gewiß einen guten Preis dafür bezahlen." Als er nun Freitag mit den Fischen auf den Markt kam, kam auch R. Abraham um Fische zu kaufen. Der Fischer sagte: „Ich habe Euch einen schönen Baum mitgebracht, aus dem Ihr hübsche Sachen drechseln könnet." R. Abraham besah sich den Baum und sie wurden Handels einig. Wie erstaunte dieser, als er zu Hause den Baum spaltete und das Geld darin fand. Er dankte Gott für diesen Fund und wurde von da ab ein reicher Mann. Der Mann, der das Geld in den Baumstamm gesteckt hatte, war inzwischen sehr arm geworden und wanderte im Lande umher, um Almosen zu sammeln. Eines Tages sagte er zu seiner Frau: „Liebes Weib! gehen wir doch einmal nach Jerusalem, um zu sehen, ob das Geld wirklich, wie die Stimme uns gesagt hat, zu R. Abraham Drechsler gekommen ist?" Sie machen sich auf den Weg und kommen zu R. Abraham Drechsler; sie thaten aber, als ob sie von nichts wüßten. Freitag Abend wurden nun silberne Leuchter und silbernes Geschirr auf den Tisch gestellt, das sie gleich als das Ihrige erkannten und darüber in Thränen ausbrachen. Der Wirth, als er sie weinen sah, fragte sie nach der Ursache. Sie wollten es aber nicht sagen. Darauf kam die Wirthin und drang so lange in sie, bis sie die ganze Geschichte, wie es ihnen ergangen, erzählten, und daß sie jetzt das silberne Geschirr erkannt hatten. Die Frau, die das hörte sagte: „Betrübet Euch nicht, denn wir werden Euch all das Euere wiedergeben, wir sind jetzt reich genug geworden." Die Armen antworteten: „Wir wollen das Geld nicht wieder. Wir sehen, das Geld ist Euch bestimmt, gewiß haben wir gesündigt und uns um dasselbe gebracht." Darauf verbrachten sie einen fröhlichen Sabbath miteinander und wollten nichts von ihren Wirthsleuten annehmen. Als R. Abraham das sah, berieth er sich mit seiner Frau, und ließ einen Kuchen backen, in den er

hundert Goldgulden steckte, um ihn den Leuten mitzugeben. Sonntag früh machen sich die Leute auf den Weg und nehmen erst nach langem Bitten den Kuchen mit. Als sie in die nächste Stadt kommen, fordert man von ihnen Zoll. Sie haben aber kein Geld und geben den Kuchen an dessen Stelle. Der Zollaufseher konnte ihn auch gleich verwenden, denn wie er sagte, feierte ja R. Abraham Drechsler in Jerusalem bald die Hochzeit seines Sohnes, und diesen Kuchen wollte er ihm als Hochzeitsgeschenk schicken. Auf diese Weise bekam R. Abraham Drechsler den Kuchen mit dem Gelde zurück."

„Moral. Wem Gott geben will, diesem kann Niemand mehr wegnehmen, und wenn es nicht von Gott beschеert ist, dem hilft auch alles nicht; daher habe jeder Vertrauen zu Gott, und Er wird ihm helfen. Amen!"

Ich habe diesen Schluß auch noch hinzugefügt, weil diese „Moralisationes" auch in den Gesta rom. hinter jeder Erzählung stehen, aber nicht etwa in dieser Form, sondern dort wird vielmehr die ganze Erzählung umgedeutet und allegorisirt; jede Person und jede That wird in's Religiöse übergesetzt und sie werden zu Repräsentanten der Heiligen oder der Ceremonien der Kirche. Die Moral dagegen, wie sie uns in den jüdischen Erzählungen entgegentritt, erklärt uns leichter den Ursprung oder die Ursache der Verbreitung und Erhaltung derselben durch den Lauf der Jahrhunderte. Die Erzählungen bekamen einen ethischen, erziehenden Hintergrund, den sie nur illustriren sollen, wenn sie auch ursprünglich nicht zu diesem Zwecke gedichtet wurden. In den übrigen von mir hier weiter behandelten Beispielen habe ich diese „Moralisatio" weggelassen, und habe mich mit diesem hier gleich Anfangs gegebenen Beispiele begnügt. Sie stehen auch nur bei den am meisten verbreiteten und bis in die neuere jüdisch-deutsche Literatur eingedrungenen Erzählungen. In den ältesten Beispielen dagegen fehlen sie zumeist,

und treten mit der weiteren Verbreitung und in je jüngeren Werken immer zahlreicher auf.

Auf eine merkwürdig genau übereinstimmende rumäniſche Parallele: Pann, Pavestea vorbic Bucur. 1852 III p. 81 ff. werde ich an einem anderen Orte ausführlich zurückkommen.

(Fortſetzung folgt.)

Midraſchiſche Exegeſe.

von

Dr. Güdemann.

Der Midraſch enthält einen größtentheils noch ungehobenen Schatz rationeller Exegeſe. Der Umſtand, daß dieſelbe zumeiſt in Allegorieen und Gleichnißreden eingehüllt iſt, hat es verſchuldet, daß man ihren Werth für eine wiſſenſchaftliche Erklärung der Bibel nicht erkannt hat, aber man braucht nur die Hülle zu zerbrechen und der werthvolle Kern tritt zu Tage. Oft iſt auch dieſer gewaltſame Prozeß nicht einmal nothwendig, im Midraſch übliche Redewendungen können mit Glück für die Erklärung der Bibel verwerthet werden. Es wäre ein ſehr dankenswerthes Unternehmen, den Midraſch nach ſeiner Brauchbarkeit für die wiſſenſchaftliche Exegeſe der h. Schr. zu unterſuchen und die Ergebniſſe dieſer Unterſuchung zuſammenzuſtellen. Ich will im Nachſtehenden einige durch den Midraſch vermittelte Erklärungen verſchiedener Schriftſtellen, die dadurch beſſer verſtanden werden, als es, ſoviel ich ſehen kann, bis jetzt geſchehen iſt, darlegen.

1) Spr. Sal. 23, 2 werden die Worte אם בעל נפש אתה gewöhnlich übersetzt: „wenn du gierig bist“ (Ewald: „wenn du Begierde hegst“). Bei einigem Nachdenken aber kann diese Auffassung unmöglich bestehen. Einem gierigen Menschen kann man doch nicht mit dem Rathe beikommen, sich lieber „das Messer an die Kehle zu setzen,“ als „mit großen Herren zu Tische zu gehn,“ denn ein gieriger Mensch folgt seiner Gier und will von Enthaltsamkeit nichts wissen. Dagegen führt bereits Elia b. Chajim (G. A. Majim amukim Nr. 52) einen Midrasch an, welcher die Worte בעל נפש mit מרא דנפשך wiedergiebt. Ebenso übersetzt auch, wahrscheinlich nach dem Midrasch, das Targum. Der Midrasch faßt unsre Stelle demnach in dem Sinne auf: „wenn du dich beherrschen kannst,“ und daß diese Auffassung die richtige ist, liegt auf der Hand. Denn die in unserm Kapitel ertheilte Ermahnung setzt Enthaltsamkeit, nicht Begierde voraus.

2) Im Midrasch zur Perikope כי תשא wird die Bemerkung gemacht, daß „die Gemeinde Gott von oben nach unten zu rühme, während Gott bei der rühmenden Schilderung der Gemeinde in entgegengesetzter Richtung verfahre“ (כנ"י מקלסה להקב"ה מלמעלן למטה וה"ק). Zum Beweise dafür wird u. A. auf H. L. 5, 11 und das. 7, 2 hingewiesen, zu welcher letzteren Stelle auch Raschi den Midrasch anführt. Uebersetzt man den Midrasch in die moderne Auffassung, so ergiebt derselbe die jedenfalls sehr feine — von Neueren, die ich eingesehn, entweder gar nicht berührte, oder nicht gehörig betonte — Bemerkung, daß die Freundin die Reize des Freundes — an der ersteren Stelle — von oben nach unten zu, mit dem Haupte anfangend, schildert, während — an der späteren Stelle — der Freund die Schilderung der Reize der Freundin von unten, bei den Füßen beginnt. Ewald (die Salomon. Schriften 2. Ausg. S. 404) macht die Bemerkung: „Sonst ist immer das Nächste, solche Beschreibungen von dem

Haupte zu beginnen 4, 1—5. 5, 11—15, oder gar bei dem Haupte ſtehen zu bleiben 4, 10 f.; hier wird auf den gegebenen Anlaß hin der umgekehrte Gang vorgezogen." Der Anlaß ſoll nämlich die Erwähnung „des Tanzes von Machanaim" in dem dieſer Schilderung unmittelbar voraufgehenden Verſe 7, 1 ſein. Allein abgeſehen davon, daß Ewald den Gegenſatz beider Schilderungen nicht ſcharf markirt, kehrt er den Spieß um und macht die Wirkung zur Urſache. Nicht weil er vom Tanze ſpricht, ſchildert der Freund zunächſt die Füße, ſondern weil er von den Füßen anfangen will, ſpricht er vom Tanze. Jenes aber, die Voranſtellung der Schönheit der Füße iſt echt orientaliſch. Mit den orientaliſchen Verhältniſſen Vertraute (z. B. Vincenti in einem Feuilleton der „Preſſe") erzählen, daß der Schönheitsſinn der Beduinen ganz beſondere Anſprüche an die Bildung des Fußes bei Frauen, und ſelbſt bei Pferden ſtellt und daß ihr äſthetiſches Urtheil in dieſem Punkte das der Occidentalen bei Weitem übertrifft. In dieſer Feinheit des äſthetiſchen Urtheils iſt denn auch unſer Midraſch urſprünglich begründet.

3) Dem Midraſch war das Geſetz nicht unbekannt, nach welchem in den bibliſchen Schriften die einzelnen Glieder des Vorderſatzes und Nachſatzes ſo geordnet ſind, daß es dem Leſer überlaſſen bleibt, die Beziehung zu ermitteln. So ſteht II. B. M. 25, 7 אבני שהם לאפד für אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן ואבני מלאים לחשן, ferner Pſ. 113, 5, 61 המגביהי לשבת המשפילי חמגביהי לשבת בשמים המשפילי לראות בארץ für לראות בשמים ובארץ (Vgl. Minch. Jehuda zur erſtangeführten Stelle). Auf Grund dieſes Geſetzes erhalten erſt Koheleth 7, 16, 17 das richtige und meines Wiſſens bisher noch nicht ermittelte Verſtändniß. Unmöglich kann ein und derſelbe Menſch ſagen, noch kann zu einem und demſelben Menſchen geſagt werden: Sei nicht zu gerecht (v. 16), ſei nicht zu ſchlecht (v. 17). Wer Neigung em-

pfindet, in der Gerechtigkeit extrem zu sein, der braucht doch vor extremer Schlechtigkeit nicht gewarnt zu werden. Dasselbe gilt von den übrigen Verwarnungen. Vollends unbegreiflich ist die Verwarnung: Sei nicht zu schlecht, schon der Midrasch bemerkt: רא מעם לרשע. Dagegen braucht man nur das obenerwähnte (vom Midrasch hier freilich nicht geltend gemachte) Gesetz auf unsere Stelle anzuwenden und die Glieder des Nachsatzes auf die entsprechenden des Vordersatzes zu beziehen, so ergiebt sich der rechte Sinn, der in folgender Uebersetzung zu Tage tritt: Wolle nicht allzusehr gerecht sein, denn du wirst nur in allzugroßes Unrecht verfallen (summum jus summa injuria), wolle nicht zu klug sein, denn du wirst alsdann nur Thorheit begehen, warum willst du wüste leben, du wirst dich nur vor der Zeit zu Grunde richten?" Und weiter (v. 18): „Es ist gut, daß du vor dem Einen dich in Acht nimmst, aber auch vor dem Andern sollst du dich in Acht nehmen, denn der Gottesfürchtige weicht diesem Allen aus." Der Verfasser will also hier vor dem Extrem im Guten und im Lebensgenusse *dadurch* warnen, daß er hervorhebt, dieses Extrem ziehe nur das entgegengesetzte nach sich. Die Erklärung, glaub' ich, rechtfertigt sich durch sich selbst so sehr, daß ich nicht nöthig habe, viel hinzuzufügen. Vers 17 ist auch in der Fassung ganz Vers 16 gleich, damit der Zuhörer oder Leser die Beziehung der Satzglieder sofort herausfühle, in der Uebersetzung jedoch kann diese Fassung nicht bestehen, sondern jene muß wie oben angegeben lauten. טוב אשר תאחז בזה bezieht sich auf v. 17 und will sagen, daß man das Extrem der Schlechtigkeit und der Thorheit und den frühzeitigen Tod (ins Auge) *fassen* soll, um sich davor zu *hüten*, oder es kann auch gemeint sein der Zuhörer oder Leser soll an der in v. 17 ausgesprochenen *Ermahnung* festhalten. Der Sinn bleibt in beiden Fällen derselbe. גם מזה אל תנח את ידך bezieht sich auf die in v. 16 ausgesprochene Verwarnung vor über-

großer Frömmigkeit ist. יצא את כלם wie כצאתי את העיר zu verstehen. Der Gottesfürchtige weicht auch dem Extrem in der Frömmigkeit, der Klugheit und dem Lebensgenusse aus. Nun wird auch der das Gesagte einführende v. 15 klar, daß mancher Fromme an seiner Frömmigkeit zu Grunde gehe, während mancher Böse ein langes Leben friste. Ueberspannte Tugendhaftigkeit ist mehr von Uebel als mäßige Schlechtigkeit. Es ist die nachdrücklichste und praktischste Verwarnung vor dem Extrem, die in diesen Versen ausgesprochen ist.

4) Zu Ps. 23, 1 bemerkt der Midrasch אם עושה אדם מתברך ואם לאו אינו מתברך. Nach dem Midrasch ist also zu übersetzen: Gott ist mein Hirt, wenn ich nicht fehle, oder: wenn ich's an mir nicht mangeln lasse — eine Auffassung, welche geistreicher als die übliche wenigstens neben dieser bestehen kann.

Recenſion.

Zeitſchrift des Deutſchen Paläſtina-Vereins. Herausgegeben von dem geſchäftsführenden Ausſchuß, unter der verantwortlichen Redaction von Lic. Hermann Guthe. Band I. Mit 2 Karten und 8 Tafeln. Leipzig 1878, in Commiſſion bei K. Bädeker, 8. XVI und 240 SS.

Mit einem freudigen „Glück auf!“ begrüßen wir die vorliegende erſte Veröffentlichung des „Deutſchen Paläſtina-Vereins.“ So brauchen denn die deutſchen Forſcher in der That nicht mehr „mit gerechtem Bedauern über die Unzulänglichkeit der eigenen Mittel auf die großartigen Reſultate hinzublicken, die allein ſeit dem Erſcheinen von Robinſons epochemachendem Reiſewerk durch franzöſiſche, engliſche und amerikaniſche Expeditionen erzielt worden ſind.“ (S. 3). Die erſte Anregung zur Gründung des Vereines ging vom dem durch ſeine trefflichen Arbeiten über die Topographie Jeruſalems rühmlich bekannten Gymnaſialrector Zimmermann in Baſel aus, der ſich im Sommer 1876 mit Prof. Kautzſch daſelbſt und Prof. Socin in Tübingen über die zu ergreifenden Maaßregeln in Einvernehmen ſetzte (S. 4). Auf die Einladung dieſer drei Herren trat am 27. September 1877 in Wiesbaden eine conſtituirende Verſammlung zuſammen, in welcher ein von Kautzſch ausgearbeiteter Statutenentwurf mit unweſentlichen Aenderungen zur Annahme gelangte. (S. 7). Nach Maaßgabe dieſer Statuten wurde dann ein Comité von beiläufig 21 Mitgliedern, welchem die Verwaltung des Vereins obliegt, und ein geſchäftsführender Ausſchuß von 5 Mitgliedern gewählt, welcher die laufenden Geſchäfte zu erledigen und die

Beſchlüſſe des Geſammt-Comité's auszuführen hat. In den letzteren traten außer den Erwähnten die Herren Dr. Kerſten = Berlin und Lic. Guthe, = Leipzig.

Der Inhalt des erſten Jahrgangs iſt ein ebenſo gediegener wie reichhaltiger. Da ſind vor allem die trefflichen Unterſuchungen und Mittheilungen des Baurath's C. Schick in Jeruſalem hervorzuheben. Er berichtet „über neu aufgefundene Felſengräber" (S. 11—15) und über „die antiken Reſte der Nordweſtmauer Jeruſalems beim Thurme Pſephinus (S. 15—23). Von größerem Intereſſe ſind die beiden Abhandlungen über die „Waſſerverſorgung der Stadt Jeruſalem" (S. 132—176) und über den „Davidsthurm in Jeruſalem" (S. 226—237). Die in das geringſte Detail eingehende Lokalkenntniß des ſeit dreißig Jahren in der heiligen Stadt anſäßigen Verfaſſers giebt ſeinen überzeugenden Auseinanderſetzungen ein um ſo größeres Gewicht.

Von hohem Werthe iſt ferner „Socins Bericht „über neue Erſcheinungen auf dem Gebiete der Paläſtina-Literatur, in welchem namentlich die Literatur des Jahres 1877 verzeichnet und nur hie und da des Zuſammenhanges wegen ein wenig auf früher Erſchienenes zurückgegriffen iſt. Aus der überraſchenden Fülle des mit anerkennenswerther Ueberſichtlichkeit geordneten Materials, heben wir nur Folgendes hervor: Laurent de Saint-Agnan hat die Reconſtruction des Tempels in Jeruſalem nach den neueſten Ausgrabungen verſucht. [1]) Graetz hat eine archäologiſche Unterſuchung über die Höfe und Thore des zweiten Tempels veröffentlicht, [2]) Hildesheimer die Ueberlieferungen des Tractates Middoth und des Flavius Joſephus [3]) zuſammengeſtellt; und ein Schwede, Namens Wannenberg, hat in Goten-

[1]) Annales de philos. chrétienne. T. 10., 6 e série Paris 1876.
[2]) Monatsſchrift 1876 S. 385—397. 433—444.
[3]) Programm des Berliner Rabbiner-Seminars vom Jahre 1877.

burg ein beſonderes Buch über den Salomoniſchen Tempel drucken laſſen. Intereſſant iſt auch eine Unterſuchung Ganneau's, die zu dem Reſultate führte, daß an der Stelle der Grabeskirche alte jüdiſche Gräber vorhanden ſeien,[1]) und eine Abhandlung Conder's über den Berg Tzook (צוּק cf. Joma VI, 4), der ſeiner Meinung nach zwölf engliſche Meilen öſtlich von Jeruſalem in der Wüſte liegen ſoll.[2]) Zu der Schrift des ſeeligen Lebrecht über „Bethar, die fragliche Stadt im Hadrianiſch-jüdiſchen Kriege" wäre ferner die Aeußerung J. Derenburgs[3]) zu verzeichnen, welcher in Uebereinſtimmung mit Eſtori Parchi[4]) und Guérin[5]) unſere Stadt etwa 3 Stunden im WSW. von Jeruſalem wieder finden will.

Die Veröffentlichung von Pilgerſchriften, welche der Verein als einen beſonderen Punkt ſeines Programmes aufgeſtellt hat, beginnt mit der „Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich's II. von Liegnitz und Brieg (1488—1547) nach dem heiligen Lande," welche nach einer Handſchrift der Brieger Gymnaſial-Bibliothek herausgegeben iſt (S. 101—131, 177—215). Martin oder Matthes Wanner, Pfarrer zu Schönau und Altarherr zu Schweidnitz[6]), über den die Herausgeber (H. Meisner und R. Röhricht) nichts Näheres haben ermitteln können, war einer der Reiſebegleiter und zugleich der Verfaſſer der vorliegenden Beſchreibung. Am 22. März 1507 brachen die Pilger von Schweidnitz auf und zogen über Münſterberg, Neiße,

---

[1]) Statements, 1877, p. 76—85.

[2]) On the mountain of the Scape Goat. Statements, 1876, p. 164. — Vgl. übrigens Zunz, Geſamm. Schriften II, S. 296.

[3]) Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzébâ (extr. des mélanges publ. par l'école des hautes études.) Paris, 1878, p. 160—165).

[4]) Zunz a. a. O. S. 297.

[5]) Description de la Palestine. Judée II, p. 387—395.

[6]) So nennt er ſich ſelbſt S. 107, und nicht umgekehrt, wie in der Einl. (S. 102) v. den Herausgebern angemerkt iſt.

Zuckmantel, Olmütz (am 26. März), Brünn, Nikolsburg, Wien, Judenburg, Villach, Conegliano, Treviſo nach Venedig, woſelbſt ſie am 30. April eintrafen. Am 4. Juni gingen ſie an Bord, kamen am 24. nach Candia, am 3. Juli nach Rhodus, 9 Tage ſpäter nach Jaffa und am Donnerſtag, den 29. Juli, nach Jeruſalem. Dreizehn Tage blieben ſie in der heiligen Stadt, traten am 15. Auguſt von Jaffa aus die Rückreiſe an, berührten auf derſelben Beirut (am 22. Auguſt), Cypern (am 26. Aug.), Rhodus (6. October), Corfu (26. October), Liſſa (7 Novbr.), Zara (9. Novbr.), und kamen am 12. November wohlbehalten wieder in Venedig an. Für die trockene Erzählung der wenig bemerkenswerthen Reiſeerlebniſſe und der meiſt ſehr bekannten Pilgerſagen und Heiligen-Legenden entſchädigt einigermaßen die Beſchreibung der Kubbet es-Sachrah, welche ein (ſonſt unbekannter) Franziskaner Philipp v. Averſa als Augenzeuge verfaßt hat. Sie fand ſich in derſelben Handſchrift, aus welcher der Reiſebericht mitgetheilt wird, und die Herausgeber vergeſſen nicht hervorzuheben, daß bis zum Jahre 1608 überhaupt nur zwei Chriſten, Joh. de Maunderille und Joh. Wild, Eintritt in den Tempel erhalten haben. Wahrſcheinlich hat ſie der Herzog von Liegnitz oder ſein Hiſtoriograph Wanner aus Jeruſalem mitgebracht (S. 103). — Ueber etliche der Reiſebegleiter des Herzogs haben wir noch folgendes feſtſtellen können. Der von Wanner (S. 107) erwähnte Lorentz v. Hobergk iſt ohne Zweifel identiſch mit jenem Conradus Hobergk de Hobergk, über welchen Wenceslaus Thommendorf (geſt. zu Schweidnitz am Freitag, 11. April 1522) in ſeiner Chronik [1]) wie folgt berichtet: A. 1500 obii capitaneus noster videlicet Conradus Hobergk de Hobergk supra castra Fürstenstein habitans, qui multa mala peregit, et princi-

[1]) ed. A. Schimmelpfennig in Bd. XI d. Scriptores rer. Siles., S. 14.

paliter civitatibus, quia inter inimicos civitatum fuit, c. a. i. p. r. [1]) Eciam fuit Jerusalem apud sepulchrum dominicum cum duce Friderico et aliis, et obiit in Mense Augusto prope festam S. Anne [2]). Ueber ſeinen Sohn, den „edlen geſtrengen Herrn Chriſtoff v. Hubrig," der ebenfalls die Pilgerfahrt mitgemacht hat, [3]) leſen wir bei Hieronymus Thommendorf [4]), daß er am 17. December 1535 „in praesentia des edelen geſtrengen Herrn Hans Seidelicz, Hauptmann der Fürſtenthümer Sweidnicz und Jawer — auch dieſer wird (a. a. O.) als Reiſegefährte aufgezählt — et aliorum dominorum" vom Schlage gerührt, am Montag darauf geſtorben und am Mittwoch, den 22. December „mith großer referenz" nach Rohnſtock geführt und daſelbſt begraben worden ſei. Mit dem Stoßſeufzer: „auferat a nobis deus omnipotens per suam misericordiam talem subitaneam mortem!" begleitet der Chroniſt ſein ſeeliges Ende. Auch des ſoeben genannten Hans von Seidlitz Todestag (27. September 1539) hat derſelbe Berichterſtatter aufmerkſam notirt [5]).

Nicht minder denkenswerth ſind die topographiſchen Unterſuchungen des Baron Alten über „die Antonia und ihre Umgebung" (S. 61—100), des Prof. Schaff über „Kapernaum" (S. 216—21) und des Dr. Neſtle über „den Geburtsort des Propheten Nahum" (S. 22—25). Die Abhandlung des Baron Alten beſeitigt mit Gründlichkeit jeden weiteren Zweifel daran, daß die Burg der Jebuſiter, die Davidsburg, die Bira bei Nehemias, die Akra der Syrerzeit und die Antonia ſammt und

[1]) cujus anima in pace requiescat.

[2]) Am 31. Juli, vgl. Grotefond in der Zeitſchr. des Vereins f. Geſch. und Alterth. Schleſ. XII, 52, citirt v. Schimmelpf. a. a. O.

[3]) Wanner a. a. O.

[4]) Er war der Sohn und Fortſetzer des Wenc. Thom. — Schimmelpf. S. 21. Vgl. Zeitſch. d. Vereins pp. XIV. S. 575.

[5]) Schimmelpfennig S. 23. Der daſ. angeregte Zweifel löſt ſich einfach durch die beſtimmte Angabe der Michael Steinberg'ſchen Chronik (ed. Schönborn in demſ. Band der Script. rer. Siles S. 142.

ſonders nach einander auf derſelben Felſenſpitze im Norden des Tempelberges gelegen haben [1]). Der Umſtand, daß die ſiegenden Hasmonäer (I Makk. 13, 49) drei Jahre lang die größte Mühe darauf verwendeten, die nach ſchweren Kämpfen eroberte Akra zu zerſtören und das urſprünglich die Tempelare überragende (Joſ. B. V, 4, 1. A. XII, 5, 4 und XIII, 16, 6.) Niveau derſelben bis zu gleicher Höhe mit dem Tempelvorhof zu erniedrigen, und daß dieſelben Hasmonäer nichtsdeſtoweniger kurz darauf in richtiger Erkenntniß der fortificatoriſchen Wichtigkeit des Felſens in unmittelbarer Nähe auf demſelben Felſengrunde eine Citadelle, die Baris-Antonia, errichteten, war allerdings dazu angethan, den Thatbeſtand zu verſchleiern und für lange Zeit eine heilloſe Unſicherheit hervorzurufen. — Was Kapernaum angeht, ſo hat ſich Schaff bei ſeiner Reiſe in's gelobte Land (1877) gegen die Identificirung mit Chan Minje und für Tell Hum entſcheiden zu müſſen geglaubt. — Neſtle endlich tritt für eine bisher wenig beachtete, dem Epiphanius zugeſchriebene Nachricht über den Geburtsort des Propheten Nahum ein. Danach wäre Elkoſch (auf Grund eines von Tiſchendorf edirten Pariſer Codex aus dem 10. Jahrhundert, vgl. deſſen Anecdota sacra et profana p. 111) „*πέραν τοῦ Βηταβαρὴμ φυλῆς Συμεών*“ oder „בעברא דבית גוברי מן שובחא דשמעון“ (Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus fol. 106 V [2])), alſo jedenfalls in der Nähe von Betogabra = Bet-Dschibrin = Eleutheropolis zu ſuchen.

Der Band ſchließt mit einem Aufruf des geſchäftsführenden Ausſchuſſes zur Gründung einer Paläſtina-Bibliothek, dem wir einen reichen Erfolg, ſo wie dem ganzen Unternehmen eine weitere ſegensreiche und gedeihliche Entwickelung wünſchen.

Dr. Brann.

---

[1]) Vgl. Jg. 1876 S. 145 über die Lage der Akra.

[2]) Statt בעברא wohl zu l. בְּעַרְבָא, d. h. im Weſten von Bet-Gubrin, woraus der gr. Ueberſetzer mißverſtändlich *πέραν* gemacht hat.

Anmerk. d. R.

Berichtigungen und Zusätze zu meiner Abhandlung: R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer.

Ich benutze das freundliche Anerbieten der Redaction, um sobald als möglich einige Berichtigungen und Zusätze zu meiner so eben erschienenen Abhandlung über R. Samuel b. Meïr zu veröffentlichen. Die Eile des spät begonnenen Druckes verschuldete in der Correctur manche kleine Versehen, die den Leser theilweise stören oder irre leiten könnten, und der Anhang am Ende der Arbeit mußte nach Erschöpfung des verfügbaren Raumes geschlossen werden, ohne die Nachträge aufzunehmen, die nach einigen früheren Andeutungen vielleicht erwartet worden sind.

1. Zunächst wolle der Leser jener Abhandlung außer den S. 158 unten (Nr. III) gegebenen Berichtigungen und Zusätzen noch folgende vor der Lecture bemerken:

S. 13 A. 1 Z. 2 ist zu lesen: „aus dem Commentar zu 1 Mos. 37, 2." — S. 23 A. 3 Z. 12 lies: „Nach eigner Vermuthung." — S. 58 A. 3 ist hinzuzufügen: ואת הדרה als Name für den Wochenabschnitt מצורע findet sich auch bei Ibn Esra zu 3 Mos. 8, 23 und sonst. — S. 71 A. 2 lies: „zu 4 Mos. 22, 33" wie S. 66 A. 3. — S. 75 A. 3 wäre noch anzuführen: „RSBM zu ותניקה 2 Mos. 2, 9", wo derselbe eine Erklärung bekämpft, die wir bei Ibn Esra z. St. finden. — S. 79 Z. 5 hinter Anan lies: „seit ca. 761." — S. 86 A. 8 wäre hinzuzusetzen: „zu 2 Mos. 6, 16 (S. 45 A. 1)." — S. 87 A. 3 desgleichen: „Vgl. Ibn Esra zu 2 Mos. 2, 10 Schl., womit außerdem ein weiteres Beispiel zu S. 74 A. 5 hinzukäme." — S. 137 A. 2 Z. 1 lies: Abot für das fehlerhafte Abbot.

2. Wenn schon der in den beglaubigten Commentaren hervortretende Sprachgebrauch R. Samuel's einen Anhalt für das Urtheil über die Echtheit der unter seinem Namen bei Anderen angeführten Erklärungen oder Commentaren darbietet (S. 156 Nr. II), so kann die Vergleichung gelegentlich gegebener oder durch seine eigene Anführung bezeugter Erklärungen von Stellen aus allen Theilen der heiligen Schrift mit noch grö-

ßerem Rechte zur Prüfung der Echtheit dienen [1]). Gern nehme ich die Gelegenheit wahr, das für einen anderen Ort vorbehaltene Verzeichniß jener gelegentlichen Erklärungen (S. 91 A. 4) hier in möglichster Kürze und Vollständigkeit zu liefern, wobei auch die erläuterten Stellen des Pentateuch und derjenigen Bücher, für welche unzweifelhaft echte Commentare vorhanden sind, zu lehrreicher Vergleichung mitgetheilt werden sollen. Es sind erklärt die Stellen:

1. Mos. 1, 31 וירא אלהים את כל אשר עשה וגו׳: zu 2. Mos. 2, 2.
„ „ 2, 3 ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו: zu 2. Mos. 20, 11 (S. 107 Nr. 13).
„ „ 3, 8 וישמע את קול ה׳ אלהים מתהלך בגי: zu 2. Mos. 14, 30 (S. 114 b).
„ „ 4, 3 מנחה: zu 3. Mos. 2, 1; vgl. zu 1. Mos. 32, 19 (S. 150 ob.).
„ „ 4, 20 ישב אהל ומקנה: zu 1. Mos. 25, 27.
„ „ 5, 31 ויהי כל ימי למך: zu 2. Mos. 6, 16 (S. 45 A. 1).
„ „ 6, 9 אלה תולדת נח: zu 1. Mos. 36, 9; 37, 2 (S. 99 Nr. 4).
„ „ 8, 15 לאמר: zu 2. Mos. 1, 22; zu 3. Mos. 1, 1 (S. 146. A. 1).
„ „ 9, 18 וחם הוא אבי כנען: in mehreren S. 88 A. 1 angeführten Stellen.
„ „ 10, 9 לפני ה׳: zu 1. Mos. 27, 7.
„ „ 12, 3 ונברכו בך כל משפחת האדמה: zu 2. Mos. 28, 14 (ברך S. 146).
„ „ 12, 11. 13 נא zugleich in zwei Satzgliedern: zu 1. Mos. 27, 3.
„ „ 15, 1 und 22, 20 אחר הדברים האלה: zu 1. Mos. 22, 1 (S. 87 A. 2).
„ „ 15, 13 ידע תדע כי גר יהיה זרעך וגו׳: zu 2. Mos. 12, 40.
„ „ 15, 17. 18 אשר עבר בין הגזרים האלה . ביום ההוא וגו׳: zu 2. Mos. 24, 11.

Dr. David Rosin.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Proben eines solchen Gebrauches enthält die Abhandlung S. 13 A. 5; S. 18 A. 2; S. 19 A. 5, 6, 7; S. 23 A. 3.

Abhandlungen.

Der Wechsel von ישראל und ירושלם.

Der taktvollste und freisinnigste hebräische Grammatiker der jüdisch-spanischen Schule, Jona Ibn-G'anach, hat in seinem Kitab Alluma' einen Wink gegeben, daß Eigennamen, die in einer gewissen verwandtschaftlichen Beziehung stehen, in der Bibel verwechselt vorkommen. Er weist es nach an den Beispielen von יעקב statt אהרן, ferner מיכל statt מרב und אבשלום statt שלמה. Ibn G'anach führt diese Verwechselung auf den lapsus memoriae zurück. (רקמה Kap. 28): ומה שנאמר במלה והחפץ בה זולתה und p. 178: גם זרע יעקב ודוד אמאס : במקום א ה ר ו ן . . . והחפץ בו גם גם כן זרע אהרון ודוד . . . ואת חמשת בני מיכל . . . רצה לומר מ ר ב . כי יואב נטה . . . ואחרי אבשלום לא נטה מקום ש ל מ ה. Nach Kimchi's eigenem Auszug von dieser Stelle hat sich Ibn-G'anach dabei auf eine der 32 Interpretationsregeln des R. Elieser, Sohn des José, berufen, wo angegeben ist, daß nicht bloß Jakob mit Ahron verwechselt wurde, sondern auch Juda mit S i m o n (zu Jerem. 33,26). כתב ר' יונה המדקדק פי יעקב במקום אהרון וכן אומר בל"ב מדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי במדרש . מדבר

שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לדבירו . כמו וזאת ליהודה . . . תנוּ ענין לשם עון . כיוצא בו גם זרע יעקב ויחד שאינו ענין ליעקב . . תנוּ ענין לאהרון. Vgl. Graetz Geschichte II a. S. 487.

Höchst auffallend und instruktiv ist aber der Wechsel der Eigennamen ישראל und ירושלם, der in nicht wenigen Versen vorkommt. Sinn und Zusammenhang sind dadurch verändert. Vorausgeschickt sei, daß das Wort ישראל oder בית ישראל, auch בני ישראל in den Propheten das Zehnstämmereich umfaßt, im Gegensatz zu יהודה, oder בית יהודה, welches die unter der davidischen Dynastie vereinigten Stämme umfaßt. Auch nach dem Exil der Zehnstämme und dem Untergange des samaritanischen Reiches nennen die Propheten und Historiker, welche in der Zeit nach diesem Exile geschrieben haben, hin und wieder die letztgenannten Stämme ebenfalls ישראל, verstehen aber darunter שארית ישראל. Aber in einigen Versen kommt das Wort ישראל vor, wo es durchaus nicht in den Zusammenhang paßt, und nur das dafür substituirte Wort ירושלם den correkten Sinn wiederherstellt. Als besonders instruktives Beispiel mag der Vers Zephania (3, 14) angeführt sein. Die Rede ist im ganzen Kapitel von Jerusalem, von der עיר היונה. Dann heißt es: רני בת ציון הריעו ישראל שמחו ועלזי בכל לב בת ירושלים. Israel hat in dieser Rede gar keinen Platz. Denn die Verkündigung betrifft lediglich das zukünftige Glück Jerusalems. V. 16: ביום ההוא יאמר לירושלם אל תיראי ציון אל ירפו ידיך. Hier ist um so sicherer ישראל mit ירושלם verwechselt, als der griechische Vertent gar nicht „Israel" vor sich hatte, sondern nur Jerusalem: *χαῖρε θύγατερ Σιών, κήρυσσε θύγατερ Ἰερουσαλημ.* Folglich steht hier ישראל statt ירושלם.

Auch zwei gleichlautende Stellen in Jeremia können als Beweis von dieser Art Verwechselung dienen, von denen die eine deutlich ירושלם und die andere ישראל hat.

I. Jeremia 33, 5—6.

הנה יתים באים נאם ה׳ והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ ביתי תושע יהודה ו י ש ר א ל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו ה׳ צדקנו.

II. 33, 14—16.

הנה ימים באים נאם ה׳ והקמתי את הדבר הטוב אשר דברתי אל בית ישראל ועל בית יהודה בימים ההם בעת ההיא אצמיח לדוד צמחצ דקה ועשה משפט וצדקה בארץ בימים ההם תושע יהודה וירושלם תשכון לבטח וזה אשר יקרא לה ה׳ צדקנו.

Die Identität beider Stellen ist augenfällig. Die Stelle II ist vollständiger erhalten. In I fehlt der ganze Passus את הדבר הטוב וגו, da dieser durchaus zum Verbum והקמתי gehört; dagegen ist die Construktion והקמתי צמח nicht ganz correkt, dazu paßt besser das Verbum אצמיח, wie in II. Offenbar ist die L.A. ירושלם in II richtiger als ישראל in I; denn obwohl gerade diese Stelle auch von dem Zehnstämmereich und von dessen Restauration spricht: ביתי ישראל ועל ביתי יהודה (על) אל, so spricht sie zuletzt doch nicht von diesem, wie zu erwarten wäre, sondern einzig und allein von Jerusalem und der dieser Stadt verheißenen Ruhe und Sicherheit. Auch paßt die Namengebung für die Zukunft ה׳ צדקנו besser auf Jerusalem, als auf Israel. Eine Stadt kann den Ehrennamen führen ה׳ צדקנו, aber auf einen Volkstheil oder etwa auf einen König angewendet, wäre es höchst unpassend. ה׳ צדקנו als Epitheton ornans für Jerusalem entspricht ganz dem Ausdruck in Ezechiel (Ende) ושם העיר מיום ה׳ שמה. Folglich ist die L.A. וירושלם תשכון לבטח וזה אשר יקרא durchaus correkter, als וישראל ישכון לבטח וזה שמו לה ה׳ צדקנו אשר יקראו. Ohnehin ist die Form יקראו incorrekt, da das Verbum קרא mit dem Begriff „nennen" durchaus mit ל construirt sein muß. Augenscheinlich fehlt auch in II der Passus ומלך מלך והשכיל.

Jeremia Kap. 32 ist lediglich von Jerusalem die Rede. Jeremia ist voller Verwunderung, daß ihm bedeutet worden, das Grundstück seines Verwandten käuflich an sich zu bringen, wäh-

rend Jeruſalem nahe daran iſt, den Chaldäern in die Hände zu fallen. Darauf wird ihm bedeutet, daß die Stadt allerdings in Feuer aufgehen werde und zwar wegen ihrer gehäuften Frevelthaten. Wie paßt nun dazu V. 30 כי היו בני ישראל ובני יהודה אך עשים הרע בעיני כי בני ישראל אך מכעסים אותי במעשה ידיהם? Und noch weiter V. 31: die Stadt ſei Gott ſeit ihrer Erbauung bis auf die Gegenwart zum Ingrimm geweſen, — wegen der Schlechtigkeit der בני ישראל ובני יהודה? Die Zehnſtämme hatten doch keine Schuld daran, daß Jeruſalem dem Götzendienſt auf den Dächern gefröhnt hat! Der correkte Sinn erfordert (V. 30) כי היו בני ירושלם ובני יהודה אך עשים הרע בעיני מנעוריהם כי בני ירושלם אך מכעסים אתי . . כי אל אפי . . . היתה לי העיר הזאת . . . על כל רעתם בני ירושלם ובני יהודה . . . המה מלכיהם . . ואיש יהודה וישבי ירושלם. Es iſt immer die Rede von den Bewohnern der Hauptſtadt (ישבי ירושלם oder בני ירושלם) und denen des übrigen Landes (איש יהודה oder בני יהודה).

Auch in Jeremia 51, 49 muß eine ſolche Verwechſelung angenommen werden. גם בבל לנפל חללי ישראל גם לבבל נפלו חללי כל הארץ. Von Iſrael d. h. von dem Zehnſtämmereiche kann hier gar nicht die Rede ſein, ſondern lediglich von Jeruſalem. Der Vers, welcher an ſich ſchwierig iſt, kann nur nach der ſyriſchen Ueberſetzung rektificirt werden. ואף בבבל נפלן קטילי דאיסראל ואף מן בביל נפלן קטילי בכלה ארעא. Wenn man für ישראל ſubſtituirt ירושלם, ſo hat der V. Hand und Fuß. גם בבבל נפלו חללי ירושלם גם לבבל נפלו חללים בכל הארץ, d. h. ſo wie die Leichname Jeruſalems in Babylon gefallen ſind, eben ſo werden die Leichname Babels auf der ganzen Erde fallen.

Zephania 2, 2. In dieſem wie in dem voraufgehenden Kapitel iſt lediglich von Jeruſalem die Rede. Es ſoll wieder aufgebaut und von Gott wieder auserwählt werden. Vier Hörner wollen es zwar eben ſo wie ganz Juda zerſtreuen; aber vier Meiſter werden dieſe Hörner der Völker zerſtören. Iſrael hat

hier gar keinen Platz. Wenn es nun das. lautet: אלה הקרנות אשר זרו את יהודה את ישראל וירושלם, so kann das Wort ישראל nur Dittographie sein. — Eben so erscheint in Maleachi 2, 11 בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם, das Wort בישראל dittographirt. Denn vom eigentlichen Israel oder dem Zehnstämmereich kann bei dem nacherilischen Propheten Maleachi durchaus nicht die Rede sein.

Das. 12, 1 משא דבר ה' על ישראל . . . הנה אנכי שם את ירושלם סף רעל. Im ganzen Verlaufe dieser Weissagung ist von nichts weiter, als von dem Geschicke Jerusalems die Rede. Wie kann in der Aufschrift von Israel gesprochen sein? Offenbar muß man lesen: משא דבר ה' על ירושלם.

Klagelieder Jeremiä 2, 5 היה אדני כאויב בלע ישראל בלע כל ארמנותיה. In diesem Klagelied ist durchweg das tragische Geschick Jerusalems geschildert, und für „Israel" ist auch hier kein Platz. Auch ist die Incongruenz des Genus auffallend בלע ארמנותיה . . . ישראל. Liest man dagegen בלע ירושלם, dann paßt recht gut das Femininum בלע ארמנותיה.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung.)

Zur Textstelle Ester, 3, 1,: אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן . . . . . וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו erzählen Abba Gorion (Beth Hamidr. Th. I), Ester Rabba, Cap. 7. und Jalkut Ester § 1053 im Namen des Abba Gorion die Fabel:

Die alte und die junge Eselin und das Schwein.

Consequent unserer Jellinek beistimmenden Ansicht vom Abba Gorion als einem Urmidrasch geben wir auch diese Fabel zuerst nach Abba Gorion; müssen aber gleich voraus-schicken, daß in der bisher einzigen Jellinek'schen Ausgabe dieses Midrasch der Text dieser Fabel corrupt und lückenhaft erscheint. Vollständiger hat der Text in dem dem Simon Kara vorgelegenen Abba Gorion-Exemplare gelautet, dem er für seinen Jalkut die Fabel entlehnte. Aus diesem Grunde geben wir an den einer Berichtigung oder Ergänzung bedürfenden Punkten jedesmal das Berichtigende oder Ergänzende aus dem Jalkut in eine Klammer bei.

Der Text lautet: וישם את כסאו למד"ה (wohl verschr. für: למה"ד משל לאדם שהי לו חמורה (Jalk. richtiger und vollständiger וסייחה והזירה והי נותן לחזירה שלא במידה ולחמורה ולסייחה במידה Jalk. sinngemäßer umgekehrt: אמרה חמורה לסייחה (אמרה סייחה לחמורה) אנו שעושין מלאכה לבעל הבית נותן לנו במידה ולחזירה

(Jalk. שאינה עושה כלום) שלא במידה אמר סייחה לחמורה (Jalk. אמר לה חמורה לסייחה תבוא השעה ותראה כיון שבא (richtig umgek. קלנרס (קלניא שלהם) נטלו החזירה ונחרזה הוי לא (J. verſchrieben המאכל גורם אלא הבטלה לכך נאמר אחר הדברים האלה גדל ואחר כך ויתלו את המן.

Im Jalkut wird zum Schluſſe noch hinzugefügt: וכן סופן של אומות העולם שנ' ואויבי ד' כיקר כרים כתחלה ואחר כך כלו בעשן כלו. Die Worte: הוי לא המאכל גורם אלא הבטלה hat Jalkut nicht, und ſie haben auch in der oben gegebenen Faſſung des Abba Gorion gar keinen Sinn und keinen rechten Zuſammenhang mit dem Frühern. Man merkt hier das Lückenhafte des Textes nur zu deutlich.

Eſter Rabba a. a. O. hingegen iſt dieſe Lücke ausgefüllt, und die Worte הוי לא המאכל גורם אלא הבטלה erhalten dadurch ihren richtigen Sinn und Zuſammenhang. Wir laſſen darum die ganze Fabel nach der Faſſung des Rabba hier folgen. Dort lautet ſie:

אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן בן המדתא וגו' וש"ה כי רשעים יאבדו ואויבי ד' כיקר כרים שאין מפטמין אותן לטובתן אלא לטבחה כך המן הרשע לא נתגדל אלא למפלתו משל לאדם שהיתה לו סייחה וחמורה וחזירה והיה נותן לחזירה כלא מדה לחמורה ולסייחה כמדה אמרה סייחה לחמורה מה שוטה זה עושה אנו שאנו עושין מלאכתו של בעל הבית נותן לנו במדה ולחזירה שהיא בטלה שלא במדה אמרה לה תבוא השעה ואת רואה במפלתה שאין מאכילין אותה יותר לכבודה אלא לרעתה כיון שבא קלנרס מיד נטלו לחזירה ונחרזה התחילו נותנין שעורים לפני בתה של חמורה והיתה מנשבת בהן ולא אכלה אמרה לה בתי לא המאכל גורם אלא הבטלה גורמת כך לפי שכתוב וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו לפיכך ויתלו את המן.

Hier endet alſo die Fabel nicht, wie in Abba Gorion und Jalkut, mit dem Tödten des Schweines — womit ja die

der Fabel vor- und nach gesetzte Lehre vom endlichen Untergang der vom Glück begünstigten, hochgestellten Bösewichter von der Sorte Haman's schon gegeben ist — sondern die Fabel erzählt dann noch weiter: התחילו נותנין שעורים לפני בתה של חמורה והיתה מנשכת בהן ולא אכלה אמרה לה בתי לא המאכל גורם אלא הבטלה גורמת. „Nachdem man das Schwein getödtet hatte, legte man einst Gerste der Eselin-Tochter vor; diese aber blies in die Gerste hinein, schnüffelte herum und fraß nichts. Da sprach die Eselin-Mutter zu ihr: „Meine Tochter, nicht das Essen, das Futter, führt das traurige Ende herbei, sondern der Müssiggang."

Durch diesen Theil der Fabel erhält die aus ihr hervorgehende Lehre erst ihren eigentlichen sittlichen Werth. Nicht die von Gott empfangenen Güter führen so häufig den jähen Sturz der hochgestellten Menschenkinder herbei, sondern nur ihre zwecklose und dadurch ganz verfehlte Lebensweise.

Sprachlich interessant sind in dieser Fabel die femininalen Formen חמורה und חזירה, die im Hebräischen nicht vorkommen, und für welches erstere der Hebräer „אתון" hat. חזירה finden wir schon in der Mischna, Bechoroth 28 b. שאמר חזרום הרופא אין פרה וחזירה יוצאה מאלכסנדרי של מצרים שאין חוזקין האם שלה בשביל שלא תלד. Die talmudische, noch mehr aber die nach-talmudische Zeit hat häufig aus praktischen Gründen die beschränkten Urformen des Hebräischen zur bequemern Handhabung der Sprache erweitert. Wir kommen bald zu einem zweiten Beispiel einer solchen Erweiterung, einer neuen Genusbildung.

Einen Ansatz zu dieser Fabel fand ich in Jalkut Thillim § 730. Daselbst heißt es im Namen eines „מדרש" zu Thillim, 37, 20, ואויבי ד' כיקר כרים ר' פנחס אמר אמר רוד יבאו הרשעים לכבוד הכרים מה עשים לכרים שוחטין אותם ותולין אותם לעשן והם כלין.

Nach dieſer Stelle dürften wir kaum irre gehen, wenn wir Rabbi Pinchas auch für den Autor der Fabel halten. Unſere Annahme hat um ſo mehr für ſich, als Rabbi Pinchas zur ſelben Stelle — zu Eſter, 3, 1, — die Fabel „Der Fuchs als Sänger" gedichtet hat. (Siehe unſere Abhandlung, Monatsſchrift 1876, Seite 497).

Dadurch wäre aber auch nicht nur die Entſtehungszeit der Fabel, — 4. Jahrhundert, wie wir in unſerer „Notiz" zu dieſem Hefte von Neuem nachweiſen — ſondern auch ihre hiſtoriſche Beziehung glücklich eruirt. Ihre hiſtoriſche Beziehung wäre dieſelbe, die wir der letztgenannten Fabel „Der Fuchs als Sänger" zu Grunde gelegt haben. Der Stoff der Fabel wäre bei dieſer Beziehung ganz ſituationsgemäß.

Als Fabel erſcheint auch:

Der durſtige Wolf vor der netzumgarnten Quelle
in Eſter Rabba, Cap. 7.

Zur Textſtelle, Eſter 3, 2, וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כרעים ומשתחוים להמן . . . . . ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה heißt es a. a. O. ר' יוסי בר חנינא פתח טמנו גאים פח לי אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע מצודה פרשו לי או"ה להפילני אומרים לי עבוד ע"ז אם אני שומעת להם נענשתי ואם אין אני שומעת להם הן הורגין אותי משל לואב שצמא למים ופרשו לו מצודה על פי המעין אמר אם ארד לשתות הריני ניצוד ואם לא ארד הריני מת בצמא.

Die Fabel mit ihrer Lehre baſirt auf der ihr vorangehenden Sage, daß Haman ein götzenbildliches Abzeichen frei über der Bruſt getragen habe und Mardochai darum nicht das Knie vor ihm beugen wollte. Sie will darum die Liebe zum Glauben in uns fördern, daß auch wir den Glauben höher ſchätzen ſollen als das Leben, und nicht jenen dieſem opfern ſollen. Wie der durſtige Wolf nicht zur labenden Quelle hingeht, wenn er die

ihm dort aufgeſtellte Falle erblickt, ſo ſollen wir nicht dort unſer Knie beugen, wo damit der Abfall vom Glauben verbunden iſt, beziehungsweiſe beabſichtigt wird.

Im Abba Gorion und Jalkut Eſter § 1054, iſt der Theil, der vom Wolf ſpricht, nicht wie hier im Rabba als Fabel, ſondern nur als einfaches Gleichniß gegeben. Abba Gorion zu וכל עבדי המלך וגו׳ lautet die Stelle: ר׳ יוסי פתח ואמר טמנו גאים פח לי אמרה כנסת ישראל לפני הק׳ רבונו של עולם פרסו לי אומות העולם מצודה אומרי׳ לי עבוד ע״ז לשמוע להם אני נענשתי לפניך שלא לשמע להם הורגין אותי אמר ר׳ חנינא לואב פרסו לו מצודה על פי הבאר אם ירד לשחות ניצול ואם לא ירד מת בצמא. Aehnlich lautet ſie im Jalkut a. a. O. Es iſt dies ſicher die ältere urſprüngliche Faſſung, und erſt in ſpäterer Zeit iſt aus dem einfachen Gleichniß eine Fabel geworden. (Vgl. unſere Abhandlung zur Fabel „Die Schlange“ Monatsſchr. 1876, Seite 271—272).

Bezüglich des Tradenten hingegen ſtimmt auch Jalkut mit Rabba überein. Auch dort heißt es: רבי יוסי בר חנינא פתח טמנו גאים פח לי לואב וגו׳. Dieſe Lesart verdient den Vorzug gegen die obige der Jellinek'ſchen Edition des Abba Gorion, wo die Iſrael in den Mund gelegte Klage dem Rabbi Joſé, und das dazu gehörige Gleichniß vom Wolf dem Rab Chanina zugeſchrieben wird. Klage und Gleichniß bilden vielmehr ein Ganzes und gehören Einem an; nur Irrthum machte in dem Jellinek vorgelegenen Exemplare aus dem einen Rabbi Joſe bar Chanina zwei Männer, einen Rabbi Joſe und einen Rab Chanina.

Rabbi Joſe bar Chanina war ein viel jüngerer Zeitgenoſſe des Rabbi Jochanan, von dem er zum Lehrer geweiht wurde. (Siehe darüber Juchaſin).

Ein dem obigen ähnliches Gleichniß finden wir in der Mechilta וידי בשלח, Cap. 2. Dort wird die gefährliche Situation Iſraels vor dem rothen Meere, mit den ihnen nach-

ſetzenden Aegyptern im Rücken, der kritiſchen Lage einer Taube verglichen, die vor dem Sperber in eine Felſenkluft entfliehen will, in welcher aber zu ihrem großen Schrecken eine Schlange hauſt. אם תכנס לפנים הרי הנחש ואם תצא לחוץ הרי הנץ.

Wir reihen hier noch an die ſchon in unſerer Abhandlung Monatsſchrift 1876, Seite 503, erwähnte, im Midraſch Schocher Tob, Cap. 39, gegebenen Erzählung:

Der Streit der Glieder.

Bei dieſer Erzählung ziehen wir aus mehrfachen Gründen vor, anſtatt des Originals die wortgetreue deutſche Ueberſetzung hier folgen zu laſſen.

In wörtlicher Ueberſetzung lautet ſie: „Als einſt ein perſiſcher König lebensgefährlich erkrankt war, ſprachen die Aerzte zu ihm, ſie könnten ihm nur dann ein erfolgverſprechendes Heilmittel geben, wenn ihnen Jemand die dazu nöthige Milch einer Löwin brächte. Es meldete ſich auch ſofort Einer von ihnen beim König und erbot ſich, zu dieſem gefährlichen Unternehmen, wenn man ihm zehn Ziegen zur Verfügung ſtellte. Der König befahl's und es geſchah. Der muthige Mann machte ſich nun auf den Weg, ging zu einer Löwenhöhle, wo eine Löwin war, die ihre Jungen ſäugte. Am erſten Tage ſtellte er ſich fern von der Höhle und warf der Löwin eine Ziege zu, die von ihr gefreſſen wurde. Am zweiten Tage trat er ſchon etwas näher an die Höhle und warf der Löwin wieder eine Ziege zu, und ſo machte er es alle zehn Tage, bis er endlich ſo vertraut mit der Löwin geworden war, daß er ihr Milch abziehen konnte. Mit dieſem ſo ſchwer gewonnenen Heilmittel trat er nun den Rückweg an. Auf halbem Wege angelangt, überfiel ihn ein tiefer Schlaf, und da ſah er im Traume, wie alle Glieder ſeines Körpers in Streit gegen einander? geriethen: Die Füße

sprachen: „Unter sämmtlichen Gliedern ist keines uns gleich; denn wären wir nicht hingegangen, so hätte er nicht die Milch bringen können.“ Darauf entgegneten die Hände: „Uns kommt kein Glied gleich; denn hätten wir nicht die Milch abgezogen, so hätte er ja nichts ausgerichtet.“ Die Augen riefen wieder: „Wir stehen höher als alle übrigen Glieder, denn hätten wir ihm nicht den Weg gezeigt, so konnte nichts geschehen.“ Das Herz hingegen behauptete: „Ich nehme den höchsten Rang unter den Gliedern ein, denn hätte ich nicht den Rath ertheilt, dann hätte sich doch gar nichts angefangen.“ Nun erhob sich die Zunge und rief ihnen stolz zu: „Wenn ich nicht gewesen wäre, was hättet ihr ausgeführt?“ Dieser entgegneten sämmtliche Glieder einstimmig und riefen: „Wie scheuest du nicht, dich, die du in einem finstern Raum eingeschlossen bist und auch nicht einmal, wie viele andere Glieder, mit einem Knochen gebaut bist, wie scheuest du nicht, dich zu uns zu vergleichen?“ Die Zunge aber erwiederte und sprach zu ihnen: Noch heute sollt ihr Alle anerkennen, daß ich Königin und Herrscherin über euch bin.“ Diesen Streit hatte der Mann im Schlafe gehört, erschrak hierüber und erwachte. Er ging weiter, langte zu Hause glücklich an, trat hin vor den König und sprach: „Hier hast du nun Milch einer Kalbia.“ (כלביא = Hündin). Der König, über diese schmähliche Enttäuschung entrüstet, befahl, den Mann aufzuhängen. Als er nun zur Richtstätte ging, da weinten alle Glieder bitterlich. Die Zunge aber rief ihnen zu: „Hab ich nicht gesagt, daß an euch Allen, verglichen mit mir, nichts Wesentliches sei? Wenn ich euch nun rette, werdet ihr mich dann als eure Königin anerkennen?“ „Ja!“ riefen jetzt alle Glieder ihr zu. „So bringet mich wieder zum König zurück,“ sprach die Zunge. Als sie sie dahin zurückgebracht hatten, sprach sie zum König: „Warum befahlst du, mich zu hängen? ist das der Lohn für solche Weisheit?“ (מ ורה נ

שכרה)?. „Brachtest du doch Milch einer Hündin, um mich zu verhöhnen und meinen Tod zu beschleunigen," schleuderte ihr der König in seinem Zorne zu. „Nicht so, o König! Es ist die richtige Milch, die dich heilen soll; nur habe ich für: „Lebia" (לבייא = Löwin) die unrichtige Bezeichnung: „Kalbia (כלביא) [1]) = Hündin) gebraucht. Darauf nahm man die Milch, untersuchte sie, fand in ihr richtig Milch einer Löwin, und der Mann war gerettet. Jetzt riefen alle Glieder einstimmig der Zunge zu: „Nun bekennen wir, daß du allein Recht hattest." Darum sagt Salomo: „Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge."

Vergleichen wir mit dieser Erzählung die von Livius, Lib. II, Cap. XXXII, erzählte römische Fabel des Menenius Agrippa vom Streit und der Verschwörung der Glieder gegen den Bauch, so ist damit der Unterschied zwischen Römerthum und Judenthum treu und scharf gekennzeichnet. Den genußsüchtigen, sinnlichen Römern galt der Bauch, die Schwelgerei als Mittelpunkt des menschlichen Lebens; den geistig reg- und strebsamen Juden hingegen war die Zunge, das Organ des Gedankens, der goldene Mittelpunkt, die Krone des Lebens.

Abraham ibn Esra verfaßte ein hebräisches Lobgedicht auf Rabbi Menachem und seinen Sohn Rabbi Mosche, das handschriftlich in der Talmud-Thora-Bibliothek zu Mantua sich findet, und durch S. D. Luzzatto im Kerem Chemed B. IV, S. 143 bis 144, zum erstenmale hebräisch abgedruckt erschien. Bei Geiger, צירים ופרחים, „Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule," findet man es abgedruckt, hebräisch, Seite 18—19, in deutscher Uebersetzung, Seite 33—35. Die Anre-

[1]) Auch die femininale Bildung כלביא vom masculinaren כלב ist ein Product später nachtalmudischer Zeit, wie oben חמורה und חוירה. Sehr dunkel ist die andere Rechtfertigung der Zunge vor dem König mit den Worten: ועוד גם כן כי לבייא קודין אותה כלביא.

gung zum Stoffe dieses Lobgedichts erhielt Ibn Esra sicher von der obigen Erzählung des Midrasch.

Zum Schluß der uneigentlichen Fabeln geben wir hier noch die uns von Hai Gaon und Raschi, und zwar von Jedem anders überlieferte Fabel des Rabbi Meïr, von der uns in Talmud und Midrasch aber nur die biblische Textunterlage angegeben wird.

Schon in unserer Einleitung, Monatsschrift, 1876, Seite 33, citirten wir die Talmud Babli, Synhedrin 38 b. — 39 a. und Jalkut Mischle § 947 vorkommende Stelle, welche lautet: ואי״ר יוחנן שלש מאות משלות שועלים היו לו לר״מ ואנו אין לנו אלא שלש אבות יאכלו בסר ושיני בנים תקהינה[1]) מאוני צדק אבני צדק, צריק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו.

---

[1]) Auffallend ist, daß der Talmud auch nach Hai Gaon zuerst die Stelle aus Ezechiel und dann erst die Stelle aus Leviticus citirt, und nicht die Reihenfolge der biblischen Bücher einhält, um die Stelle aus Leviticus vor der aus Ezechiel zu citiren. Wir vermuthen hier ein quid pro quo und möchten für: מאוני צדק אבני צדק lesen: מאוני מרמה ואבן שלמה (רצונו תועבת ד׳) (Mischle 11, 1), was also im selben Capitel desselben Buches vorkömmt, in dem sich die dritte Stelle: צריק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו findet. Nach den uns von Hai Gaon und Raschi tradirten Fabeln paßt sogar diese Stelle noch besser als die aus Leviticus. Wir halten sogar dafür, daß Rabbi Meïr die ganze Stelle — V. 1—8 des elften Capitels in Mischle — die mit מאוני מרמה beginnt und mit צריק מצרה נחלץ וגו׳ schließt, zur Fabel vorgebracht habe. Denn die ganze Stelle paßt vorzüglich in den Mund des Tugendhelden Reinecke. Wir hätten demnach im zweiten und dritten Citat des Talmud nur Anfang und Ende Einer Stelle zu erblicken, die Rabbi Meïr bei seiner Fabel zur Anwendung brachte. Dadurch wäre nicht nur die Reihenfolge der Citate im Talmud die richtige, sondern auch die Differenz zwischen Hai Gaon und Aruch einerseits, und unseren Talmudausgaben und Raschi andererseits, bezüglich des צריק מצרה נחלץ, welches die ersteren weggelassen und die letzteren haben, fände dadurch ihre Erklärung, indem ja das צריק מצרה נחלץ als bloßes Ende des zweiten Citats sehr unwesentlich wäre und darum ebensogut stehen wie weggelas-

Eine andere Lesart hatte Hai Gaon nach תשובות הגאונים, herausgegeben vom Vereine מקיצי נרדמים Lyck 1864. Daſelbſt, Zeichen 30, heißt es: ר' (סנהדרין ל"ח ב') ראמר ושאלתם הא יותנן שלש מאות ממשלות שועלים היו לו לר' מאיר וטכלן לא עלה בידיו אלא א' אבוה אכלו בוסר ושני בנים הקרוינה ו א מ ר י לה מאזני צדק.

Dieſelbe Lesart hat auch Aruch s. v. משל II, wo es heißt: ואנו לא באו לידינו אלא אבוה יאכלו בסר, ואמרי לה מאזני צדק. Das Münchener Talmud-Manuscript hat auch: לא בא לידיו אלא אחד. Siehe Rabbinow. דקדוקי סופרי.

Nach unſeren Talmud-Ausgaben hätten ſich alſo drei (Ezechiel 18, 2, Leviticus 19, 36 und Miſchle 11, 8) bibliſche Textunterlagen zu den Fabeln des Rabbi Meïr erhalten, nach Hai Gaon und Aruch aber nur Eine, und zwar ſchwankte man zwiſchen Ezechiel 18, 2, und Leviticus 19, 36.

Die Fabel zu dieſen bibliſchen Textunterlagen wird uns ebenfalls von Hai Gaon a. a. O. und Raſchi z. St. verſchiedenartig tradirt. Wir ſtellen hier zur bequemern Vergleichung beide Faſſungen neben einander.

Hai Gaon:

Der Löwe und der Fuchs.

וכן הן משלים מעשה בשועל שבא עליו הארי לאכלו אמר לו שועל מה יש בידי להשביעך בא עמי שאני מראה אותך אדם שמן שאתה טורף ושבע ממנו והיה שם גומץ מכוסה ואדם יושב מאחריו, וכיון שראהו הארי אמר לשועל הריני מהיירא מהפילתו של זה שלא

Raſchi:

Der Fuchs und der Wolf.

משל הוא שריטה השועל את הזאב לכנס לחצר היהודים בערב שבת ולחטק עמהם צורכי סעודי ויאכל עמהם בשבת וכשבא ליכנס חברו עליו במקלות בא להרוג את השועל אמר לא הלקך אלא בשביל אביך שפעם אחת התודל לסייען בסעודה ואכל את כל נפתו טוב, אמר לו ובשביל

ſen werden könnte. Endlich wäre auch dadurch gewonnen, daß man nicht mit Samuel Edels für das dritte Citat einen dritten Theil der Fabel zu ſuchen brauchte. Vgl. unſeren Text. Raſchi zu Sukka, 28 a, Schlagw. משלות שועלים erklärt: כגון מאזני צדק אבות אכלו בוסר, alſo richtig nach der Reihenfolge מאזני צדק zuerſt.

אבא אני לוקה, אמר לו רק אבות יאכלו בוסר וגו' אבל בא עמי ואראך מקום לאכול ולשבוע בא לו על הבאר ועל שפתו מוטל עץ והחבל מושכב עליו ובשני ראשי החבל שני דליים קשורים נכנס השועל כדלי העליון והכביד וירד למטה ודלי התחתון עלה אמר לו הזאב למה אתה נכנס לשם אמר לו יש כאן בשר וגבינה לאכול ולשבוע והרא' לו דמות הלבנה במים כדמות עגול כמין גבינ' עגולה אמר לו אני היאך ארד אמר לו הכנס אתה בדלי העליון נכנס והכביד וירד ודלי שהשועל עליו עלה אמר לו היאך אני עולה אמר לו צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו לא כך כתיב מאוני צדק וגומר.

תכשלני. אמר לו השועל אי אתה סתורא ולא בגך אלא לבן בנך מגיעו העון עכשיו השבע רעבונך ועד בן בנך זמן הרבה, נתפתה הארי וקפץ על הנוטע ונפל בה. בא לו שועל ועמד לו על שפת הגומע מציץ עליו, אמר לו הארי הלא אמרת שאין הפורענות באה עליך אלא בן בנך נתפש בה, אמר לו שועל כבר יש עון על אבי אביך שאתה נתפש בו, אמר לו הארי אבות יאכלו בוסר וכו' א"ל השועל ולמה לא חשבת כך מבראשונה.

מאוני צדק kommt hier in der Fabel gar nicht vor.

Bei einer Vergleichung der beiden Fabeln zeigt sich auch, daß die des Hai Gaon viel mehr Einheit hat, als die Raschi's. In der Darstellung Raschi's sieht man noch deutlich, wie hier zwei Fabeln in einander geflossen sind, von welchen die erste — bis אבל בא עמי — den Schriftvers אבות יאכלו בסר, und die zweite — von אבל בא עמי — die Bibelstelle צדיק מצרה נחלץ zum homiletischen Haupttträger hatte. Die dritte Stelle — מאוני צדק — die in der Fabel des Hai Gaon gar nicht vorkömmt, erscheint in der Fabel Raschi's nur lose angehängt und steht eigentlich außer allem Zusammenhang mit der Fabel, was schon Rabbi Samuel Edels bemerkt (מהרש"א חידושי אגדות), und der darum nach einer ihm gewordenen Tradition die Fabel durch einen dritten Theil erweiterte und ergänzte [1]).

[1]) Er leitet diese Erweiterung ein mit: ושמעתי שיש לישב בזה.

Der Schwerpunkt beider Fabeln aber liegt unbedingt in dem Prophetenworte אבות יאכלו בסר ושני הבנים תקהינה, das ja in beiden Fabeln, in der Raſchi's mit zwei anderen Bibelſtellen, und in der des Hai Gaon ganz allein, vorkömmt. Während es bei Raſchi der Betrüger-Fuchs im Munde führt, wird es bei Hai Gaon dem betrogenen Löwen in den Mund gelegt. Sehr treffend erwiedert bei Hai Gaon der Fuchs dem Löwen: „Warum haſt du es nicht früher als Unrecht angeſehen, als du, der Großvater, auf Rechnung deiner Enkel ſündigen wollteſt, und warum erſcheint es dir jetzt ungerecht, daß du, der Enkel, die Sünden deines Großvaters büßen ſollſt?" ולמה לא חשבת כך מבראשונה

Fragen wir uns nach dem Lehrzweck der Fabel, ſo iſt er nach beiden Faſſungen kein anderer, als, das ſchon zur Zeit des Propheten Ezechiel mißverſtandene פקד עון אבות על בנים des zweiten Gebotes in's klare Licht zu ſtellen, welchen Zweck ja auch das ganze achtzehnte Kapitel in „Ezechiel" hat, das nichts weiter als eine ſehr ausführliche Erläuterung des einzigen pentateuchiſchen Wörtchens: לשנאי iſt. Wie in der einen Fabel der Löwe, und in der anderen der Wolf, die ja beide nicht beſſer ſind, als ihre Großväter waren, nicht etwa die nur von ihren Großvätern begangenen Sünden, ſondern die auch von ihnen ſelbſt verübten Sünden ihrer Großväter büßen, ſo büßen immer nur ſündhafte Enkel die auch von ihnen nachgeahmten Sünden ihrer Großväter. Die Fabel des Hai Gaon hat auch noch die witzige Wendung, daß die ſündhaften Großväter gegen eine ſolche Verſchiebung der Strafe und Verdrehung aller Gerechtigkeit wohl nichts einzuwenden hätten, deſto mehr aber die Enkel. Als Großvater erſchien dem Löwen Das gerecht, Was ihm als Enkel ungerecht erſchien.

Was die zweite Schriftſtelle — מאזני צדק — oder nach

unserer in der vorletzten Anmerkung ausgesprochenen Vermuthung — מאזני מרמה — anbelangt, die der Fabel Raschi's zuletzt angehängt ist, in der Fabel des Hai Gaon hingegen nicht vorkömmt, wohl aber als biblische Textunterlage auch bei ihm angegeben ist, so scheint sie in folgender Beziehung zur Fabel zu stehen. Durch den Sturz des schweren Löwen in die zugedeckte Grube in der einen, wie durch das Hinabsinken des in den Eimer gestiegenen schweren Wolfs in den Brunnen in der anderen Fabel, soll das traurige Ende des Betrügers angedeutet werden, der immer jene Wagschale sinken läßt, die seine Waare trägt.

Für die Lesart ואנו אין לנו אלא שלש, wie sie unsere Talmudausgaben haben, spricht die daselbst vorangehende Stelle: ראמר ר' יוחנן כי הוה דריש ר"מ בפירקיה הוה דריש (1 תלתא שמעתא תלתא מתלי . תלתא אגרתא. Wahrscheinlich waren diese drei erhaltenen Fabeln die תלתא מתלי, die Rabbi Meïr in Einem Vortrage vorgebracht hatte, den man noch im Gedächtniß behalten hatte. Wie Raschi uns die Fabeln überliefert, sieht man noch, daß sie eng zu einander gehören und in Einem Vortrage vorgekommen sein müssen. (Vgl. die in der untern Note citirte Anmerkung zu unserer Abhandlung, Monatsschrift 1876, Seite 34.)

Mit den uneigentlichen Naturfabeln sind wir nun zu Ende. Wir gehen jetzt zu den Fabeln über, die vor Gott spielen, und die wir a. a. O. S. 503 „Heilige Fabeln" nannten.

(Fortsetzung folgt.)

---

1) So lesen Jalkut Bereschith f. 11 c und Jalkut Mischle f. 137 a, ebenso das Münchener Talmud-Manuscript (S. Rabbinowitsch דקדוקי סופרים) und nicht תילתא. Vgl. unsere Abhandlung Monatsschr. 1876, Seite 34, Anmerkung 1.

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung).

III.

Das sodomitische Urtheil.

Vorwegnehmend nenne ich das Urtheil sodomitisch, nach der Parallele, die der Talmud enthält. Benfey a. a. O. I, p. 391 bis 406 und nach ihm Simrock in der zweiten Auflage der „Quellen des Shakespeare", I, p. 213—236, theilen eine ganze Reihe eigenthümlicher Urtheile mit, Letzterer auch mit der Absicht, die uns ebenfalls von Shakespeare her so bekannte Schuldverschreibung, die dem Gläubiger nach dem Verfalltage das Recht einräumt, seinem Schuldner ein Pfund Fleisch aus dem Leibe zu schneiden, als eine juridische, auf europäischem Boden entsprungene Sage, unabhängig von dem von Benfey behaupteten orientalischen Einflusse, zu erklären. Aus dieser Reihe theile ich nun eine orientalische Fassung mit, da nur von einer solchen ausgegangen werden darf, wenn wir Talmudisches damit vergleichen wollen. Am meisten stimmt die aus Lutfullah im Auszug gegebene Erzählung (Benfey a. a. O. 402—3), mit den talmudischen Beispielen überein.

„Im dritten Jahrhundert der Hedschra war in Kairo ein Richter, Mansur ben Mussa. Unter ihm borgte ein Soldat von einem Juden Geld und verschrieb ihm ein Pfund Fleisch. Als er nicht bezahlen kann, will ihn der Jude vor Gericht schleppen; doch er entflieht. Auf der Flucht stößt er auf eine schwangere Frau, welche er umstößt, so daß sie eine Fehlge-

burt macht (entspricht in der tibetischen Fassung Nr. 5, in der russischen Nr. 2); weiter stößt er auf einen Reiter; er giebt dem Pferde einen Stoß, so daß es ein Auge verliert (entspricht tibet. Nr. 2); er flieht weiter und springt in einen Steinbruch; hier aber stürzt er auf und durch eine Hütte auf einen Mann, den er dadurch erschlägt (entspricht tibet. Nr. 3, russisch Nr. 3). Der Jude, der Vetter der Frau, der Reiter und der Sohn des Getödteten führen ihn nun zum Richter. Vor dessen Hause sieht er einen alten betrunkenen Mann, und einen Menschen lebendig begraben. Der Richter entscheidet nun gegen den Juden in der bekannten Weise; in Bezug auf die Frau wie im Tibetanischen und Russischen, d. h.: „er soll ihr Mann werden und ihr ein anderes Kind zeugen." Was den Reiter betrifft, so fordert dieser die Hälfte des Werthes seines Pferdes, welchen er zu 200 Goldstücken angiebt; der Richter entscheidet, daß das Pferd der Länge nach durchgesägt werden soll; den unverletzten Theil solle der Kläger behalten, den verletzten gagegen der Verklagte nehmen und dafür die Hälfte des angegebenen Werthes, 100 Goldstücke, zahlen. In Bezug auf den Sohn urtheilt er wie im Tibetanischen und Russischen, d. h.: „Beklagter soll sich an den Platz stellen, wo der Zerdrückte lag, als er auf ihn fiel; Kläger müsse sich von oben herab auf ihn stürzen und ihn dafür billigerweise wieder erdrücken." Alle stehen natürlich von der Verfolgung ihres Rechtes ab, müssen aber eine Buße bezahlen. Nach Beendigung des Processes fragt der Verklagte den Richter wegen der beiden auffallenden Erscheinungen vor seiner Thür. Der Richter erklärt ihm, „daß der betrunkene Alte (nach moslemischem Gesetze ist ja sonst der Rausch verboten) als Vorkoster gebraucht sei, weil die geistigen Getränke oft mit Gift versetzt seien; was den lebendig Begrabenen betreffe, so hätten früher zwei Zeugen bezeugt, daß er gestorben sei, jetzt sei er trotzdem zurückgekehrt, durch die Zeugenaussagen stelle sich

jedoch heraus, daß er wirklich gestorben sei, und es könne also der Zurückgekehrte nicht der Wirkliche sein, sondern nur ein Geist; um allen Streit zu schlichten, habe er daher befohlen, ihn zu begraben."

An diese Recension schließen wir noch einen aus der russischen entnommenen Zug an, der hier im Reiter verdunkelt erscheint, und der der talmudischen Parallele besser entspricht. Es ist der Anfang der Erzählung:

„Es lebten in einem Lande zwei Brüder. Davon war der eine reich, der andere arm. Einst kam der letztere zu dem ersten und bat ihn, ihm sein Pferd zu leihen, um damit Holz aus dem Walde zu führen. Der Reiche wollte anfänglich nicht daran; endlich gab er es ihm doch, aber ohne Geschirr. Dem Armen blieb nichts übrig, als den Schlitten an den Schweif des Pferdes zu binden, und so fuhr er in den Wald. Er lud so viel Holz auf, daß es das Pferd kaum fortschleppen konnte. Indessen kam er damit glücklich nach Hause; als aber das Pferd mit dem Fuder über die hohe Hausschwelle setzen wollte, riß es sich den Schweif aus. Der Bruder, erzürnt darüber, führt ihn zum Richter Schemäka ..... Der Beklagte stand hinter ihm (dem Kläger) und hob, so daß es Schemäka wohl sehen konnte, ein Tuch, worin ein großer Stein lag, in die Höhe. Dieser meinte, daß darin ein hübsches Sümmchen liegen möchte, welches ihm zugedacht wäre. Er entschied daher: „Beklagter solle so lange das Pferd behalten und gebrauchen, ja nicht an den Kläger zurückgeben, als bis ihm der Schweif wieder gewachsen sei."

So weit die russische Erzählung.

An Stelle ausgeführter Erzählungen, in denen die einzigen Züge Thaten eines Einzelnen darstellen, enthält der Talmud (Sanhedrin 109 b, daraus Jalkut I § 70 fol. 18 d Tendlau:

Sagen und Legenden, 3. Auflage 1873 Nr. 39 S. 170—175 „Sodoms Art"; Koſzarski, Sagen des Morgenlandes 1852 Nr. 15—18 S. 55—67) eine Reihe unter ſich unzuſammenhängender Urtheile, die das Gerechtigkeitsgefühl der Sodomiter veranſchaulichen ſollen und zwar: Wenn Jemand die ſchwangere Frau eines Andern ſchlug und ſie machte eine Fehlgeburt, entſchieden die vier, dort genannten Richter, „daß er ſie heirathen und ihr ein anderes Kind zeugen müſſe." „רמוי ליה לאיתתא דחבריה ומפלא ביה אמרי ליה יהבה ניהליה דניעברה ניהלך" Dieſes entſpricht vollſtändig der oben mitgetheilten Erzählung des Lutfullah.

Ein anderes Urtheil, welches im Talmud unmittelbar folgt, iſt: „Es riß Jemand dem Eſel eines Anderen ein Ohr ab. Vor Gericht gezogen, entſchieden die vier Richter: „daß der Kläger dem Beklagten den Eſel ſo lange geben müſſe, bis das Ohr wieder gewachſen ſei." „דפסיק ליה לאודנא דחמרא דחבריה אמרו ליה הבה ניהליה עד דקרחא" Ganz wie Schemäka.

Wir übergehen einige Urtheile und an derſelben Stelle mitgetheilte ſodomitiſche Bräuche, um zu Folgendem zu gelangen.

„Wenn ein Sodomiter einem Anderen ein Loch mit einem Steine ſchlug, mußte er dem Schläger vier Sus bezahlen, da er ihm doch unnützes Blut abgezapft hatte. Als einſt Eliezer, der von Abraham an Lot geſandt worden war, nach Sodom kam, wurde er ebenfalls durch einen Steinwurf blutig geſchlagen und ſollte die vier feſtgeſetzten Sus bezahlen. Er aber weigerte ſich und wurde vor den Richter gebracht, der ihn auch dazu verurtheilte. Da hob Eliezer einen Stein und warf ihn dem Richter an den Kopf, der nun anſtatt dem Eliezer, an ſeiner Stelle dem Schläger die vier Sus bezahlen ſollte."

Wenn auch nicht ganz übereinſtimmend, erinnert doch theilweiſe daran der, in ein Tuch gewickelte, Stein der ruſſiſchen

Erzählung. Ebenso in der tibetanischen Fassung, wo der Brahmahne aufgefordert, eine Stute zurückzutreiben, mit einem Steine nach ihr wirft, und ihr ein Bein zerschmettert. Worauf der Richter entscheidet: „Weil der Eigenthümer gerufen: „treibe die Stute her", soll ihm die Zunge ausgeschnitten werden; weil der Brahmane mit einem Steine warf, soll ihm die Hand abgehauen werden."

Näher steht dagegen der Schwank in 1001 Tag (Prenzlau 1832) XI p. 263—266: „Der weitergegebene Schlag." Der Geschlagene kommt vor den Richter, der den Schläger zu einer lächerlich geringfügigen Strafe verurtheilt und den Geschlagenen nun den ganzen Tag auf den Schadenersatz warten läßt. Dieser verliert endlich die Geduld und überträgt dem Richter mit einer tüchtigen Ohrfeige zugleich seine Schuld, die dieser nun für sich in Empfang nehmen kann. Vgl. den rumänischen Schwank: Magaz. f. d. Lit. d. Ausl. 1870 p. 580 b „Gieb sie auch du weiter."

Alle diese Einzelheiten, namentlich aber die Auffassung und die Art der Verwendung dieses Stoffes im Talmud, scheinen darauf hinzudeuten, daß wir es hier wirklich mit einer sehr weit verbreiteten Rechtssage zu thun haben, die eigenthümlich genug, sich doch andere, aus buddhistischen Anschauungen entstandene Züge, angeeignet hat. Diese Ansicht erhält durch den Talmud noch eine wesentliche Unterstützung, indem an der angegebenen Stelle noch eine Strafe, die die Sodomiter über ein Mädchen, wie die Sage erzählt, über die Tochter Lot's verhängt haben, mitgetheilt wird. Vgl. auch Jalkut I § 70 fol. 18 d.

„Die Sodomiter hatten, unter Androhung der Todesstrafe, verboten, einem Armen Essen zu verabreichen. Ein Mädchen aber hatte einem einst im Wasserkruge heimlicherweise Brod mitgebracht. Als die Sodomiter es erfuhren, bestrichen sie das Mädchen mit Honig und stellten es auf's

Dach, damit es von den Bienen und anderen Insekten zerfressen werde." „והויא רביתא דהוה קא מפקה ריפתא לעניא בחצבא איגלאי מלתא שפיוה דובשא ואוקמוה על איגר שורא אתא ויבורי ואכליה". In Pirke de R. Eliezer c. 25 ist es, wie oben bemerkt, die Tochter Lot's, die den Namen פלטית führt. Daraus auch im Jalkut I § 83 fol. 24 c. In Genesis rab. sect. 49 giebt ein Mädchen dem Anderen Essen und wird deshalb verbrannt, s. Jalkut a. a. O.

Die Todesstrafe durch Bestreichen mit Honig und Aussetzen dem Bisse der Insekten, kennt auch Boccaccio Decamerone II, 9 als orientalisch. Auch Grimm (Deutsche Rechtsalterthümer, Göttingen 1828) p. 701 kennt diese Strafe, und nennt außer Boccaccio für neuere Sagen noch: Kosegarten, Legenden II, 233 und Olger Danske p. m. 178, für das Alterthum: Plutarch im Artaxerxes und Anton. Liberal. metam. 2, 17 im Polytechnos. Vgl. außerdem noch: Apulejus VIII, p. 180 ed. Bipont. Grimm theilt sogar (a. a. O.) eine aus Fischart's Gargantua p. m. 207 a geschöpfte deutsche Sage mit, der zufolge ein cölner Erzbischof einen Grafen von Berg, auf diese Weise, um's Leben gebracht haben soll.

Auch der letzte Zug der Sage: daß der als todt Bezeugte nicht mit dem Zurückgekehrten identisch sein könne, hat sich obzwar nicht schriftlich, doch mündlich in einer jüdischen Anekdote erhalten, die in mehreren Versionen circulirt und deren eine sich auch darin zuspitzt, daß der Zurückgekehrte nicht mehr am Leben sein könne, da Zeugen seinen Tod ausgesagt haben und seine Frau daher einen Anderen geheirathet hat. Die jüngst erschienene russische Abhandlung von: „Bulgakoff, Powest o Ssudie Schemiaki." St. Ptrsbg. 1879 ist mir leider noch nicht genauer bekannt.

IV.

Die neapolitanischen Virgilsagen.

Der große Dichter des Alterthums ist demselben Einflusse des Mittelalters erlegen, wie die Götter des Alterthums. Diese wurden aus Lichtgestalten, Dämonen der Finsterniß und jener wurde aus einem großen Sänger, einem Diener des Apoll, ein gefürchteter Wunderthäter und Zauberer, ein Diener unterirdischer Gewalten. Wie die Sage erzählt, erlangt er sein negromantisches Wissen dadurch, daß er einem eingesperrten Teufel, wenn auch auf kurze Zeit zur Freiheit verhilft und ihm dieser wunderthätige Bücher zum Danke überläßt. Virgil überlistet jedoch dann den Teufel, indem er daran zweifelt, daß der jetzt mächtig vor ihm dastehende Teufel, derselbe sei, der in einen so kleinen Raum gepreßt war. Der Teufel zieht sich immer mehr zusammen und schlüpft da wieder hinein, wo er herausgekommen war. Das hatte Virgil nur erwartet um unmittelbar den magischen Verschluß wieder anzubringen. So bleibt dort der Teufel für alle Zeit gebannt. Schon dieser erste Zug deutet nach dem Orient. Dunlop-Liebrecht (Gesch. der Prosadichtung, S. 185 f.) hat bereits auf das Märchen von dem Fischer und dem Geiste in 1001 Nacht verwiesen. Hier zieht ein Fischer ein kupfernes Gefäß aus der See, das mit einem bleiernen Siegel versehen ist. Der Fischer öffnet das Gefäß, ein dicker Rauch steigt heraus, der sich zu einem riesenhaften Geiste gestaltet. Da dieser nun dem Fischer droht, ihm das Leben zu nehmen, thut der Fischer, als glaubte er es nicht, daß ein solch' mächtiger Geist in einem so kleinen Gefäße eingeschlossen gewesen sei. Der Geist steigt wieder hinein, und der Fischer verschließt sogleich das Gefäß mit dem bleiernen Siegel, das einen Abdruck des Salomosiegels zeigt. Vgl. zu dem Siegelringe Salomo's Fabricius: Codex pseudepigr. Veter. Test. Hamburg 1713 p. 1039 f. Liebrecht ver-

gleicht a. a. O. S. 483 noch einige europäiſche Parallelen. Ich will hier noch auf eine, dort ungenannte aber auch ſonſt, von einem anderen Geſichtspunkte, wichtige Parallele im Ardſchi-Bordſchi (Jülg. Mongoliſche Märchen des Siddhikür. Innsbruck 1868 S. 204, Schiefner in Mélanges asiatiques Bd. III S. 205 f.) verweiſen, wo ein kluges Kind einen Kläger, in welchem es einen Geiſt erkennt, durch Liſt dazu bringt, in ein enges Gefäß zu ſchlüpfen. Ich bezeichne dieſe Parallele auch von einem anderen Geſichtspunkte als wichtig, weil es eine Sage iſt, die ſich auf Vikramaditya bezieht und eine Wechſelwirkung zwiſchen den Sagen von Salomo (oben 1001 Nacht) und Vikramaditya (Ardſchi-Bordſchi) unverkennbar iſt. Benfey Pantſchatantra I, 129 f. vergleicht beide Perſonen auch dahin, daß ein Dämon auf einige Zeit ihre Geſtalt und ihren Thron einnimmt. Außerdem iſt noch zu bemerken, daß der wunderbare Thron des Vikramaditya im ganzen indiſchen Orient eines eben ſo großen Rufes ſich erfreut, wie der wunderbare Thron des Salomo, bei Juden, Arabern und Perſern u. ſ. w. Ich hoffe ein anderes Mal darauf ausführlicher zurückzukommen, wo ich die Salomoſagen theils in ihrem Verhältniß zu indiſchen Sagen, theils in dem zur Alexanderſage und zu anderen europäiſchen Sagen und Märchen behandeln werde. Inzwiſchen verweiſe ich auch auf einen, demnächſt in der „Germania" von Bartſch erſcheinenden Artikel, wo ich den Einfluß der jüdiſchen Salomoſage auf die altdeutſche Sibyllen-Weiſſagung nachgewieſen habe.

In der Erzählung, wie Virgil zu der Wiſſenſchaft der Magie gelangt iſt, werden magiſche Bücher erwähnt. Auch dieſes deutet auf den Orient und ganz ſpeciell auf Salomo. S. Fabricius Codex pseudepigr. Vet. Test. p. 1042 ff. Nachmanides in der Einleitung zum Pentateuchcommentar. Aſulai: Schem hagedolim II ſ. v. רבתי חכמתא. Buchſtabe ח Nr. 87. Wolff Biblioth. hebr. I, p. 1045 ff. und Steinſchneider, Catal. Bodlej

Nr. 6908 Col. 2289 ff., wo die ganze hierhergehörige pseudepigraphische Literatur aufgeführt ist.

Führt uns also schon der Anfang der Virgilsage nach dem Orient, so wird sich uns derselbe auch als Heimath der anderen Wunder- und Zauberwerke des Virgil zeigen. Wir müssen zuvörderst zwei Gruppen der Virgilsagen, nach dem Orte, wo sie localisirt sind, unterscheiden, und zwar neapolitanische, die auch älteren Ursprunges sind und jüngere römische Virgilsagen. Einige Parallelen zu diesen Letzteren hat schon Liebrecht zur Volkskunde S. 88 im Orient nachgewiesen, dagegen kannte man für die Ersteren nur sehr wenige Anklänge an orientalische Sagen. Ich glaube nun sogar den Ursprung derselben, der bis jetzt ganz unbekannt war, nachweisen zu können.

Bekanntlich werden zehn Wunder aufgezählt, die sich theils im Tempel, theils in Jerusalem ereigneten. Aboth V, 5. Aboth de R. Nathan c. 35, Joma f. 21 a. Einige derselben scheinen unzweifelhaft die Quelle für mehrere neapolitanische Virgilsagen zu sein. Die Uebereinstimmung ist trotz des großen dazwischen liegenden Zeitraumes (2.—12. Jahrh.) geradezu erstaunlich, und nur von den wenigsten sind noch anderweitige nahe Parallelen bekannt.

Gervasius, der älteste Schriftsteller, dem wir die Kunde von neapolitanischen Virgilsagen verdanken, — lebte am Anfange des 13. Jahrhunderts — erzählt nun in seinen „Otia imperialia“ ed. Liebrecht Hannover 1856 S. 14 c. 12 „De carne imputrescibili macelli.“ In der Stadt Neapel war eine Fleischbank, in deren Wand Virgil einen Fleischscharren eingemauert hatte und dieser war von solcher Wirkung, daß, so lange der Fleischscharren eingemauert war, kein Fleisch und mochte es auch noch so alt sein, weder an Geruch, noch an Aussehen noch an Geschmack, sich irgendwie veränderte oder verdarb. Liebrecht a. a. O. S. 105

Anm. 33 verweiſt noch auf Vincentius Bellovacensis specul. historiale 6, 61 und Pſeudo-Villani c. 22. S. Maßmann Kaiſerchronik Quedlinburg und Lpzg. 1854 Bd. III, S. 444 f., die alle ſpäter ſind.

Entſprechend wird nun erzählt, daß das Fleiſch im Schlachthauſe des Tempels nie in Verweſung übergegangen, oder einen üblen Geruch verbreitet hätte. לא הסריח בשר הקדש מעולם. Es iſt unſchwer, hier die Quelle für das Wunder des Virgil zu erkennen.

Gervaſius erzählt a. a. O. c. 10, daß Virgil über einem der Thore eine eherne Fliege befeſtigt hatte, die, ſo lange ſie beſtand, die wunderbare Wirkung hatte, daß in der ganzen ſehr weit ausgedehnten Stadt keine einzige Fliege vorhanden war.

Im Tempel heißt es nun ebenfalls, daß ſich im Schlachthauſe nie eine Fliege gezeigt habe. „ולא נראה זבוב בבית המטבחים.“ Daſſelbe wird nun auch anderen Tempeln nachgerühmt, z. B. in dem des Herkules auf dem Forum boarium zu Rom. Plinius hist. nat. X, 29 (Tauchn. 41): „Romae in aedem Herculis in foro Boario nec muscae, nec canes intrant,“ ebenſo auf dem Berge Carina auf Kreta ibid. XXI, 14 (46) Mons est Carina IX M. passuum ambitu: intra quod spacium muscae non reperiuntur. Weitere, wenn auch etwas ferner liegende Parallelen ſ. Liebrecht a. a. O. Anm. 32 S. 90 f., 104. Vgl. weiter unten: „Titus und die Mücke.“

Im Tempel galt ebenfalls als Wunder, daß der Wind nie die Rauchſäule des Altars verweht, oder auch nur auseinandergeweht hätte, vielmehr ſtieg der Rauch als kerzengrade Säule empor. „ולא נצחה הרוח את עמוד העשן.“

Ich vergleiche damit ein auf den erſten Anſchein weiter ablie-

gendes Zauberwerk des Virgil. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß, wenn wir auch in den Tempelwundern, die erste Quelle anzunehmen haben, diese Sagen doch durch die Wanderung vom Orient nach dem Occident auch eine Wandlung haben erleiden müssen. Virgil soll nämlich auch den Rauch und die Asche des Aetna dadurch von der Stadt abgewehrt haben, daß er auf einem gegenüberstehenden Berge eine Statue aufstellte, die eine Trompete in der Hand hielt und den Wind zurückblies. Gervasius a. a. O. c. 13 S. 16 f. und Liebrecht S. 106 f. Anm. 34, der auch Olympiodor v. Theben aus Aegypten (zu Anfang des 5. Jahrh.) citirt.

So weit sind es Tempelwunder, aber auch Jerusalem war durch Wunder ausgezeichnet. Unter anderem heißt es, daß nie Schlangen oder Skorpione, d. h. also giftiges Gewürm, den Einwohnern durch ihren Biß geschadet hätten. „ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם.“

Durch Virgils Zaubermacht, war auch Neapel davon befreit, denn wie Gervasius a. a. O. c. 12 erzählt, hatte er alles giftige Gewürm außerhalb der Stadt gebannt und mit einem Siegel verschlossen. Daher fand man weder in den Kanälen, noch unterirdischen Gängen, noch in den die Stadt umgebenden Gärten irgend welches schädliche Gewürm.

Virgil muß zu einem Zaubermittel, zum Siegelring, der uns wieder nach dem Orient weist, greifen, während es in Jerusalem als das unmittelbare Werk Gottes, als ein Wunder hingestellt wird. Diese Eigenschaft aber, giftiges Gewürm zu bannen, wird auch christlichen Heiligen nachgerühmt. So dem heil. Colomba, der in Island alle Ratten, Mäuse und Erdwürmer wegbannte. Dieser Bann dauerte jedoch, wie bei Virgil, nur so lange, als der Block resp. das Siegel nicht von der Stelle gerührt wurde, womit der Bann gebrochen wurde. In

der serbischen und rumänischen Alexandersage befiehlt Alexander, den Körper des Propheten Jeremia in Alexandria zu begraben, nur dadurch werde die Stadt von Schlangen und anderem schädlichen Gewürm befreit werden (s. Zivot Alexandra Velikoga ed. Jagić Starine Bd. III p. 325, Agram 1875) vgl. die älteren Angaben über dieses Wunder des Jeremia in Alexandria bei S. Epiphanius, Fabricius a. a. O. p. 1110 f.; Pseudo-Dorotheus: „De vitis Prophetarum" s. v. Jeremia (Bibl. max. Patr. Lugd. III, 424) uud Ephraem Syrns bei Assemani Bibl. or. Clem. vatic. I, 72 a, Rom 1719; Schmidt zur Discipl. cleric. S. 106; vgl. Migne, Dict. des Apocryphes II, Paris 1858 Col. 365 f. Im Talmud wird übrigens dem Körper des R. Eleazar b. R. Simon ebenfalls die Kraft zugeschrieben, die wilden Thiere von der Stadt, wo er lag, ferngehalten zu haben. Meziah fol. 84 b. „דכל שני דהוה ניים ר' אלעזר ברבי שמעון בעיליתיה לא סליק חיה רעה למתיהו". Ebenso soll, nach einem arabischen Schriftsteller, der Philosoph Belinas (Apollonius von Tyana od. Plinius?), durch einen Talisman alle Skorpionen aus der Stadt Karkan (in Bukhara) vertrieben haben. Not. et Extr. II, 495, Liebrecht S. 104 f., vgl. auch S. 98 f. Liebrecht zur Volkskunde S. 88 Nr. 2. Wüstenfeld (Orient und Occident I, 330) theilt unter anderen auf Aegypten bezügliche arabische Sagen, auf welche wir noch zu sprechen kommen werden, eine mit, der zufolge der König Lugim eine Krähe und eine Schlange aufstellen ließ, und dadurch die Krähen aus Aegypten vertrieb. Sehr nahe liegt es in dem Vorgange des Moses durch Aufrichtung einer ehernen Schlange, die anderen zu vertreiben, den Grund zu denjenigen Sagen zu finden, wo ein ähnliches Resultat, ebenfalls durch Errichtung metallener Figuren erzielt wird. Nicht wie Liebrecht a. a. O. S. 106 f. vermuthet, bedeutet das Metall hierbei eine Art Bann gegen böse Geister, was in anderen Fällen nicht zu bezweifeln

ist, vgl. als hebr. Parallele dazu, daß in der Tekufanacht Eisen auf die Wasserbehälter zu demselben Zwecke gelegt wurde. S. ש"ך zu Jore Deah c. 117, § 5 Nr. 6. s. w. u. Unter anderen Beweisen für diesen Glauben, führt Liebrecht auch den so oft erwähnten Zug vom Schwert dazwischen legen an; daß ein blankes Schwert zwischen zwei Menschen verschiedenen Geschlechtes gelegt wurde, wenn sie mit einander schlafen mußten, kommt in der jüd. Literatur, wie wir beiläufig erwähnen wollen, auch vor und zwar in der Chronik des Moses (10. Jahrh.), wo seine Heirath mit der verwittweten Königin von Aethiopien erzählt wird, die er aber nicht berührt, sondern ein Schwert dazwischen legt. Bet-hamidrasch ed. Jellinek II, 6, ebenso ed. Constantinop. 1516 fol. 3 a, ed. Venedig 1544 fol. 6 a. Im Sepher hajaschar dagegen fehlt gerade dieser Zug, der das Trennende ausdrücken soll. Aber schon im Talmud wird dieses Trennungsmittels Erwähnung gethan, Sanhedrin fol. 19 b פלטיאל שפלטו אל מן העבירה . מה עשה נעץ חרב ביניו לביניה s. Tosaph. Sabbath f. 13 b s. v. מטה חדא. Vermittelst eines dazwischengelegten Schwertes hatte sich Paltiel jedes Umganges mit seiner Frau enthalten. Ueber die weiteren Parallelen in der europäischen Märchenliteratur s. Gervasius-Liebrecht a. a. O. S. 101; Keller zu Diokletian S. 64 und Gonzenbach, sicil. Märchen Nr. 40, Köhler dazu p. 230, der auch auf die reichhaltigen Nachweisungen von Grimm Rechtsalterthümer p. 168—170 verweist. Auch in 1001 Nacht bei Aladin.

Von Simrock: Quellen des Shakespeare I[2] S. 77—99 wird dieses Schwert dahin gedeutet, daß es ein unübersteigliches Hinderniß zwischen denselben ausdrücke, und deßhalb trete auch oft ein anderes stellvertrendes Bild ein, so die Meeresenge bei Hero und Leander ꝛc.

Diese specifisch neapolitanischen Wunder des Virgil scheinen mir nun nach dem Vorhergehenden unzweifelhaft unter jüdischem

Einflusse entstanden zu sein. Ich kann dies um so eher behaupten, als diese Sagen von Virgil erst vom 11. oder 12. Jahrhundert an bekannt werden, und Juden in Neapel von uralter Zeit nicht blos gewohnt, sondern auch in der Geschichte der Stadt, wo sie sehr thätig eingriffen, eine große Rolle gespielt haben. Graetz Gesch. d. Jud. V (1860) S. 50 f. Die jüdische Ueberlieferung dagegen gehört spätestens dem ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhunderte an.

Comparetti (Virgilio nel medio evo Livorno 1872) behandelt im zweiten Bande alle virgilianischen Sagen, bringt auch eine Anzahl höchst interessanter Parallelen. Der orientalische speciell jüdische Ursprung derselben ist ihm und Vietor, „Der Ursprung der Virgilsage in der Ztschft. f. rom. Philologie I, 165—178 ebenso entgangen, wie allen Forschern, die sich bis jetzt damit beschäftigt haben.

Die Wechselwirkung, in welcher die jüdische Volksliteratur zu der der andern Völker stand, zeigt sich uns am deutlichsten an einem Beispiele, das wir jetzt beibringen wollen. Die jüdische Sage hat einen Zug der virgilianischen entlehnt und keinem geringeren beigelegt als Maimonides. In den „Sippurim" von Pascheles, Prag 1847 p. 45—50 wird eine Sage erzählt, deren ältere hebräische Quelle ich schon seit Jahren vergebens suche. Vielleicht hat sie der deutsche Bearbeiter (L. Weisel) aus einer jüdisch-deutschen Quelle, — ich habe keine auffinden können. Der Inhalt dieser Sage ist kurz folgender: „Maimonides und sein Schüler Manasse forschen eifrig in den wunderbaren Büchern der Schöpfung und der Heilkunst. Im ersteren wird nun ein Mittel angegeben, um unsterblich zu werden; der Körper muß vollständig zerstückt und mit einem bestimmten Safte von Kräutern durchtränkt, neun Monate unter einem luftleeren Recipienten gestellt werden. Der Mensch wird dann wiedergeboren, um unsterblich zu sein. Das Loos, das sie werfen, trifft den

Schüler und Maimonides zerstückt und bereitet ihn nach Vorschrift zu. Als aber die Zeit der Wiederbelebung, die allmälig vorwärtsschreitet, sich nähert, ergreifen ihn Gewissensbisse über die Folgen, die daraus entstehen könnten, wenn ein unsterblicher Mensch existirte. Er ergreift einen Hammer und zerschlägt den Recipienten am Anfange des neunten Monats, wo die formlose Masse sich zur ersten Gestalt wieder gebildet hatte. Die Masse stürzt leblos zusammen." Ich habe außerdem noch zwei Parallelen mündlich gehört, die ich hier kurz mittheilen will. 1. Maim. und Aristoteles. Maimuni steckte Arist. zerstückelt in eine Flasche, wodurch dieser dann ewig leben wird. Ostern saß Maim. bei Tische und sah, wie die Masse in der Flasche Gestalt gewann. Er überlegte nun seine That und fürchtete, jener könnte sich, da er unsterblich sei, für Gott ausgeben. Da Maim. aber fürchtet seinen Schwur zu brechen, rathen ihm seine Schüler, einen Hahn in die Stube zu bringen und zu reizen. Es geschieht, der Hahn springt auf die Flasche und zerbricht sie. Da war es schon ein kleiner Mensch geworden, der mit dem Finger drohete und verschwand. 2. Der Lehrer des Maim. ließ sich von ihm zerschneiden und unter Pferdemist legen, damit er dann ewig lebe. Nach einiger Zeit läßt ihn der König, bei dem er Hausarzt war, suchen. Durch Drohung bringt er schließlich Maim. dahin, ihm die Wahrheit zu erzählen, worauf der König die Stücke zu vernichten befahl, damit jener sich nicht, wenn er zu neuem Leben erwachen sollte, als Gott ausgebe.

Die Quintessenz dieser Sagen beruht auf dem Versuche vermittelst der Zerstückelung und Präparirung in einem Gefässe, nach Ablauf einer bestimmten Frist zu einem neuen, unsterblichen Leben wiedergeboren zu werden. Der Versuch wird aber gestört und mißlingt. Dasselbe wird nun im englischen, holländischen, und deutschen Volksbuche von Virgil erzählt, nur ist hier Virgil derjenige, der von seinem Schüler zerstückt wird und nicht

der Schüler vom Meiſter, wie in der Maimonidesſage. Die engliſche Faſſung, die die älteſte zu ſein ſcheint (aus dem Ende des 16. Jahrhdts. Comparetti a. a. O. II, p. 150 ff.) lautet kurz folgendermaßen: Virgil fühlte ſich alt und da gedachte er ſich wieder jung zu machen um noch lange zu leben und viele erſtaunliche Dinge zu thun. Er ging daher zum Kaiſer und bat ihn um Urlaub auf drei Wochen. Der Kaiſer verweigerte es ihm. Da ging Virgil allein mit ſeinem treuen Diener in das Schloß, das er ſich gemacht hatte und führte ihn hinunter in das Gewölbe, wo er eine ſchöne und ſtets brennende Lampe gemacht hatte. Und da ſagte Virgilius zu dem Manne: „Siehſt du die Tonne, welche hier ſteht?“ „Ja.“ „Hierein mußt du mich ſtecken, doch erſt mußt du mich tödten und in kleine Stücke zerhauen und ſetze dann die Tonne unter die Lampe, daß ſie Tag und Nacht hineintropfe und neun Tage lang mußt du an jedem Tage die Lampe füllen, und fehle nicht!“ Der Diener that, wie ihm Virgilius geheißen. Als der Kaiſer den Virgilius ſieben Tage lang vermißte, zwang er den Diener, der allein zuletzt mit Virgil geſehen wurde, ihn in den Keller zu führen, wo der Leichnam des Virgil im Faſſe lag. Da fragte der Kaiſer den Mann: „Wer ihn ſo verwegen gemacht habe, ſeinen Herrn Virgilius ſo zu tödten?“ Und der Mann antwortete dem Kaiſer kein Wort, und der Kaiſer zog im großen Zorn ſein Schwerdt und tödtete des Virgilius Mann. Und als dies gethan war, ſah der Kaiſer und all ſein Volk ein nackendes Knäblein dreimal um die Tonne herumlaufen, welches ſagte: „Verwünſcht die Zeit, als ihr hieherkamet“ und mit dieſen Worten verſchwand das Knäblein und wurde nicht wieder geſehen; und ſo blieb Virgilius todt im Faſſe. (Spazier. Altengliſche Märchen I, Braunſchweig 1830 S. 134—139. S. Dunlop-Liebrecht Geſch. d. Proſadichtungen 187 f.). Auf Paracelſus wurde dieſe Sage ebenfalls übertragen, nur ſollte ihm der Diener zu einer beſtimm-

ten Zeit eine gewisse Flüssigkeit in's Ohr gießen, wodurch er zu einem neuen Leben erwachen würde. Der Diener versäumt die Zeit und Paracelsus muß sterben. Einige orientalische Parallelen s. bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 1867 S. 258 ff., der aber weder die Virgilsage noch die Maimonidessage erwähnt.

Bei Gelegenheit sei noch einer anderen Sage erwähnt, die Gedalja ibn Jachja (Schalschelet hakabala ed. Venedig 1587 fol. 44 a) mittheilt, da sie, ebenfalls fremden Ursprunges, auf Maimonides übertragen worden ist. Es heißt nämlich, daß Räuber seinen Sarg rauben wollten, aber obzwar sie an dreißig an der Zahl waren, konnten sie ihn doch nicht von der Stelle bewegen. Sie erkannten daran, daß es der Leichnam eines Heiligen sein müsse und ließen ihn unberührt. Diese Sage ist auch in die jüdisch-deutsche Fortsetzung des Josipon שאריח ישראל übergegangen. Ed. pr. Amsterdam 1743 c. 16 fol. 64 a hebr. Uebersetzung Warschau 1874 c. 14 p. 31, ebenso im Seder haboroth von Jechiel Heilprin ed. Karlsruhe 1769 fol. 54 c f.

Dasselbe wird nun von einer Anzahl christlicher Heiligen ausgesagt, so vom heil. Johann zu Schkodra in Albanien (Hahn, Albanische Studien, Jena 1854 I p. 83) vom heil. Demetrius in Bukarest 2c. 2c. Aehnlich lautet die jüdische „Amramsage," Tendlau, Sagen und Legenden, 3. Auflage 1873 Nr. 4, s. S. 354 f. Dieselbe Sage findet sich außerdem noch in der jüdisch-deutschen Uebersetzung des Kab hajaschar von Kaidanower c. 6.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Von Dr. Güdemann.

I.

Josephus und die große Peßikta.

Der soeben im Erscheinen begriffenen neuen Ausg. der gr. Pesikta von M. Friedmann habe ich ein Fremdwörterverzeichniß beigegeben, aus welchem ich hier folgende historisch interessante Notiz aushebe. In der Peßikta zu נחמו (ed. Friedmann S. 139) wird von einem אביקה (in der Parallelst. Jalkut Klagel. Nr. 1001 steht אבוקא), dem Sohne des Gabiat (בן גבית, einmal steht בן גבית׳) erzählt, daß er bei der Belagerung von Jerusalem von der Innenmauer aus mit dem Fuße die Wurfgeschosse der Römer auf diese zurückgestoßen habe. Schließlich sei er von der Mauer hinabgefallen und für todt gehalten worden, habe aber die besorgt herzueilenden Kampfgenossen mit der Versicherung beruhigt, er sei bloß vom Hunger ermattet (Letzteres nach Friedmann's geistreicher Emendation). Wer ist dieser unbekannte Held und um welchen Vorgang handelt es sich hier? Beide Fragen beantwortet uns Josephus. Derselbe erzählt (Jüd. Krieg 5. Buch, Cap. XI, 5) von drei Kämpfern, „unter welchen ein Adiabener, Sohn des Nabataeus, sich befand, der zufällig den Beinamen Chagiras, der Hinkende, führte" (*μεθ' ὧν Ἀδιαβηνός τις υἱὸς Ναβαταίου, τοὔνομα κληθεὶς ἀπὸ τῆς τύχης Χαγείρας, ὅπερ σημαίνει χωλός*). Diese drei hätten Fackeln ergriffen (*ἁρπάσαντες λαμπάδας*), wären damit auf die römischen Belagerungsmaschinen hinabgesprungen (*προσεπήδησαν ἐπὶ τὰς μηχανάς*) und

hätten dieſelben in Brand geſteckt. Es kann nun kein Zweifel ſein, daß der in der Peßikta vorkommende Name אביקה von den Fackeln ſich herſchreibt, von welchen Joſephus erzählt; man braucht nur mit Jalkut a. a. O. ſtatt אביקה zu leſen אבוקה oder אבוקא, welches Wort „Fackel" bedeutet. Dieſe Behauptung iſt umſoweniger anzuzweifeln, als der Name des Vaters dieſes Mannes bei Joſephus (*Ναβάταιος*) und in der Peßikta (l. גבית oder גביתי ſtatt גבית) gleichlautet. Eigenthümlich iſt nun, daß weder Joſephus noch die Peßikta den Eigennamen des Helden, ſondern nur Beinamen anzugeben wiſſen. Denn daß „die Fackel" in der Peßikta ſogut wie „der Lahme" bei Joſephus nur Beiname iſt, liegt auf der Hand. An eine Entſtehung der Erzählung aber aus den Namen iſt nicht zu denken, denn Joſephus nennt noch zwei Namen und die Erzählung, wie ſie Joſephus mittheilt, iſt an ſich nicht unglaubwürdig. Ich erkläre mir die Sache ſo, daß das Faktum, wie es Joſephus berichtet, ſtattgefunden hat. Nun aber entſtanden aus dem Faktum zwei verſchiedene Beinamen, welche den Eigennamen verdrängten. Der Held mag beim Hinunterſpringen ſich den Fuß verletzt haben und lahm geworden ſein, daher führt er bei Joſephus den Beinamen „des Lahmen". Die Relation der Peßikta knüpft wiederum an das Experiment mit den Fackeln an, daher der Beiname „die Fackel". Uebrigens erſcheint auch durch die Einkleidung der Peßikta der Fuß — ich hätte bald geſagt der Pferdefuß — hindurch, an welchen ſich der Beiname „des Lahmen" bei Joſephus knüpft. Denn in der Peßikta verrichtet unſer Held ſeine That allein mit dem Fuße, eine Sage, zu welcher die eingetretene Lahmheit Veranlaſſung gegeben hat. Daß übrigens Beinamen Eigennamen zu verdrängen pflegen, iſt nichts Ungewöhnliches. Ich erinnere an das gebräuchliche: Marſchall Vorwärts. Jedenfalls bildet dieſes Stück nicht bloß einen intereſſanten Beitrag zur Sagengeſchichte, ſondern auch zur Authen-

tie midraſchiſcher Nachrichten. Hätten wir nicht Joſephus als Zeugen beigebracht, ſo würde man dem Berichte gar keine hiſtoriſche Bedeutung beigemeſſen haben.

II.

Ein Midraſch im Koran.

In der 38. Sure heißt es von Hiob: „Und (hierauf geboten wir ihm): Nimm ein Zweiggebund in deine Hand und peitſche ſie damit, auf daß du den Eid nicht brecheſt.“ Die Erklärer bemerken dazu: Er hatte ſeiner Frau hundert Peitſchenhiebe für den Fall ſeiner Geſundheit zugeſchworen, weil ſie auf dem Punkte ſich befunden hatte, den Satan anzubeten. Alſo mit einem Streiche mit einem Palmzweige von 100 Blättern oder mit einem Bündel von hundert Binſen oder wohlriechenden Gräſern ſollte Hiob ſeine Frau ſchlagen, um ſo, ohne ihr weh zu thun, ſeinen Eid zu erfüllen. Im Jalkut § 635 zu Pſalm 6, 2 wird in ganz ähnlicher Weiſe erzählt, daß ein König geſchworen, ſeinen Sohn mit dem Schwerte auf's Haupt zu ſchlagen. Als er nachher ſeinen Schwur bereute, habe er den Schlag mit dem in der Scheide befindlichen Schwerte ausgeführt. „So hielt er ſeinen Schwur, ohne ſeinem Sohne wehzuthun.“ Ein Anderer ſchwor, ſeinem Sohne 100 Ruthenſtreiche zu geben, flocht dann, als er Reue empfand, die hundert Ruthen zuſammen und führte damit einen Streich. Ein Anderer wiederum ſchwor, einen ſchweren Stein auf ſeinen Sohn zu werfen, zerſchlug dann aber den Stein in kleine Stücke und warf dieſe auf den Sohn. Der Refrain iſt immer wie vorhin angegeben. Im Midraſch ſteht meines Wiſſens die Geſchichte mit Hiob in keinem Zuſammenhange.

Ein Midraſch in Dante.

In einem der letzten Geſänge von Dante's Hölle — ich habe das Buch gerade nicht zur Hand — höhnt bekanntlich Nimrod Dante und ſeinen Begleiter mit Worten aus einer unverſtändlichen, ſozuſagen antediluvianiſchen Sprache. Soviel ich mich erinnere, behauptet Witte allen Erklärungsverſuchen gegenüber, daß die Worte abſichtlich unverſtändlich ſein und die Unverſtändlichkeit der Sprache Nimrod's eben die Bedeutung dieſer Verſe ſein ſollen. Nun ſagt der Midraſch zu Geneſis, Paraſcha 42 (etwa in der Mitte), daß Nimrod identiſch ſei mit Amrafel (אמרפל), welchen letzteren Namen er dahin erklärt שרוויתה אמירתו אפלה. (Ich bemerke ausdrücklich, daß das folgende ראמרי ואפלי וכו' wieder eine andere Erklärung enthält und mit der angeführten nicht im Zuſammenhang ſteht). Nun bemerkt Aruch ſ. v. איספרן ſonderbarerweiſe, daß אמירה in unſerem Midraſch=חשך Finſterniß bedeute (*ἀμαυρόν* bei Kohut), alsdann würde derſelbe aber nur eine Tautologie enthalten. Sollte der Midraſch nicht ſagen wollen, daß ſeine Rede dunkel war? (אמירה wegen אמרפל). Alsdann wäre Dante's Angabe von der Unverſtändlichkeit Nimrod's, die er ſich doch nicht aus dem Finger geſogen haben kann, auf den Midraſch zurückzuführen, deſſen Bekanntſchaft ihm vielleicht Immanuel vermittelt hat.

Aphoriſtiſche Bemerkungen zur Miſchna.

I.

In der erſten Miſchnâh des Tractats Baba kamma iſt das Wort המבעה ſchon längſt aufgefallen. Schorr (Hachaluz, I, S.

50 der zweiten Ausgabe) und Weiß (Mechiltah, S. 97) haben darauf aufmerksam gemacht, daß die richtige Lesart המבע lauten müsse. Ferner hat der Erstere mit Recht vermuthet, daß die vier Hauptschäden, welche die Mischnâh nennt, der Ordnung des Bibeltextes folge, und somit unter שור der stößige Ochse gemeint sei (2. Mos. 21, 28). Was aber bis jetzt unbeachtet geblieben ist, das ist die eigenthümliche Weise, wie die Lesart המבע in unserem Paragraphen nachweislich bezeugt ist. Auf המבע folgt nämlich das ungewöhnliche והבער. Allenthalben kennt die Mischnâh die Form והבערה. Wenn also hier das männliche Wort gebraucht wird, so geschieht dies offenbar, um einen Reim oder Gleichklang zwischen den beiden letzten Hauptschäden herzustellen, wie derselbe gleichfalls zwischen שור und בור stattfindet, und wie dann überhaupt alle vier auf ein Resch endigen. Die mit Zahlen versehenen Mischnâhparagraphen sind sehr alt und mnemotechnisch angelegt. Das waren kurze, überlieferte Kernsprüche, deren Sinn den Späteren zuweilen entging. Typisch sind hierfür Stellen, wie z. B. Sifrâ zu 3 Mose, 1, 5, wo R. Tarphon sagt, er habe gehört, daß ein Unterschied (הפרש) zwischen den Bedingungen des Blutempfangens und denen des Blutsprengens bestehe, aber er wisse das sich nicht zu erklären (לפרש); die Stelle endet mit den Worten, welche dieser Lehrer an Akiba richtet: wer sich von dir trennt (הפורש), trennt sich von seinem Leben. Wir lassen dies dreifache Wortspiel zur Seite liegen; aber dem R. Tarphon war ebenfalls durch die Ueberlieferung ein kurzgefaßter Kernsatz tradirt worden. Es mögen Jahrhunderte darüber hingegangen sein, bis der Satz von den vier Hauptschäden in die Sammlung des R. Jehuda aufgenommen wurde. An den Reim dachte man nicht mehr, und das vulgäre, von der samaritanischen Uebersetzung unterstützte המבעה war in den Text eingedrungen. Daß es sich in der Mischnâh fand, ist hinlänglich durch die Meinungsverschiedenheit zwischen Rab und Samuel

über die Erklärung des Wortes bewiesen. Seine Aufnahme verdankt es vielleicht dem Umstande, daß die doppelte Bedeutung der Wurzel בער kaum den Namen des dritten Hauptschadens von dem des vierten zu unterscheiden gestattete.

II.

Die Toseftâ beginnt mit dem zweiten Paragraphen. Den ersten hat sie mit Baba meziah, 7, 8, und mit Baba kamma 8, 1 zusammengeworfen, und dadurch dreizehn Hauptschäden aufzählen können: Ein auch nur oberflächlicher Blick auf das Wesen dieser Toseftâ Baba k. 8, 1 genannten אבות נזיקין zeigt, daß sie gar nicht zusammengehören. Die vier ersten geben die Ursache eines Schadens an, für welchen der verantwortliche Urheber aufgesucht wird; die vier folgenden bezeichnen die mehr oder weniger verantwortlichen Verwahrer einer anvertrauten Zeit; endlich rechnen die fünf letzten die physischen und moralischen Leiden auf, für welche jemand, der seinen Nebenmenschen verletzt hat, zur Rechenschaft gezogen werden kann. — Aber vom zweiten Paragraphen der Mischnâh an, wird jeder Satz in seine kleinsten Elemente zerlegt und von der Toseftâ erklärt, und doch schließt sich dieser Commentar nicht an unseren Mischnahtext, sondern an einen Anderen an. Wir gehen über Verschiedenheiten wie חבתי בנזק (Tos. 1, 1), für הכשרתי את נזקו (Mischn. 1, 2), und anderes Geringfügige hinweg. Aber bedeutend ist § 4, der, so wie er vor uns liegt, keinen Sinn giebt. Er lautet: חמשה תמין וחמשה מועדין ר׳ מאיר אומר אף הצבוע ר׳ אליעזר אומר אף הנחש. Offenbar haben vor ר״מ אומר die fünf in der Mischnah 1, 4, erwähnten Thiere הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס (Vgl. Baba Mezia 7, 9), gestanden, zu welchen R. Meïr die Hyäne und R. Eliezer die Schlange hinzufügt. Letztern wird in unserer Mischnâh gleich zu den fünf anderen hinzugefügt und die weitere in der Toseftâ dem R. Elieser gleichfalls zugeschriebene Unterschei-

bung zwiſchen wilden und gezähmten Thieren ſtark abgekürzt wiedergegeben.

Dieſes erſte Kapitel der Miſchnâh iſt überhaupt in allen ſeinen Theilen ein kurzes Réſumé, welches in den folgenden Kapiteln, allerdings mit wenig Ordnung, ausgeführt wird. Ohne von Kapitel 2 zu reden, welches hauptſächlich den vierten Paragraphen des erſten Kapitels erläutert, ſo wird im zweiten Paragraphen שאין בהם מעילה durch 4, 3, של בני בריה ebenfalls durch 4, 3, weitläufiger erklärt.

III.

Sollte wirklich in § 2 בהשלמי נזק, Ergänzung oder Vervollſtändigung des Schadenerſatzes bedeuten, wie dies in der Toſeftah bereits gedeutet wird? Gewiß eben ſo wenig als ישלמנה (in Piel, 3 Moſes, 24, 22), trotz des אל תקרי, jaſchlimennu (hiphil) werden kann (b. Talm. 10 b). השלומין heißt immer zahlen, wie das Piel des Zeitwortes, und von vervollſtändigen wird im Neuhebräiſchen השלמה, aramäiſch אשלמתא gebraucht. Ebenſo wenig ſcheint am Ende des dritten Paragraphen בשלומין dieſe Bedeutung der Ergänzung gehabt zu haben. Es iſt ſelbſt am natürlichſten, die letzten drei Worte gar nicht von dem Vorhergehenden abzulöſen, ſondern das Ganze ſo zu übertragen: die Frauen ſind in jeder Hinſicht in Bezug auf Schäden den Männern für Zahlungen gleichgeſtellt: נזק, ניזק und מזיק ſind im Grunde die drei Termini des Schemas: Schade, Geſchädigter und Urheber des Schadens, und dafür haben wir „in jeder Hinſicht“ geſetzt. Allerdings hat auch hier die Toſefta bereits die in der Gemara recipirte Erklärung. Aber es iſt dies ein Beweis, daß dieſe Texte ſehr alt ſind, und der nämlichen Auslegungsmethode wie die Schrift ſelbſt entworfen wurden. Die Texte wurden für neue Beſtimmungen ausgebeutet, und von ihrem einfachen Sinne entfernt. Auch hier gilt es einen Paſchut, der oft genug ver-

nachlässigt wird, indem man den Derusch für die authentische und alleingiltige Interpretation giebt.

J. Derenburg in Paris.

(Fortsetzung folgt.)

Tosefta-Varianten

von

Dr. Zuckermandel.

(Fortsetzung.)

4) Abschnitt 11 § 6—9 (p. 253_8) ist die Ordnung in E. klar, während A. W. verschrieben ist. s. p. 253_{19} Note [1]). In E. stehen die Fälle hintereinander, in welchen Controverse Statt findet, ob ממזר ביכמה oder nicht, wobei es sich um falsche Gerüchte handelt, in Folge deren die Frau annahm, sie sei von Jibbum frei, während in A. W. die Ordnung unterbrochen wird durch § 9. — Bemerkenswerth ist auch das in Note (ib. 20/21) angegebene Versehen des Abschreibers in E. In Zeile 20 muß es offenbar heißen לא שהיתה ראויה להתיבם אלא להנשא. Der überlebende Bruder hatte doch irrthümlich angenommen, die Tochter, welche der Bruder zur Frau hatte, sei vor dem Bruder gestorben, wodurch der צרה und ihm die Pflicht zum Jibbum zufiel (vgl. oben 1 § 3 p. 241_5), er hat vermeintlich die Pflicht erfüllt und es stellt sich dann die Thatsache, auf Grund

[1]) Dort muß es heißen 254_8.

deren dies geschah, als falsch heraus, also לא שהיתה ראויה להתיכם אלא להנשא und umgekehrt muß es Z. 22 heißen לא שהיתה ראויה להנשא אלא להתיכם, der Abschreiber hatte nun im zweiten Falle falsch geschrieben im ersten richtig, er hätte nun im zweiten Falle Z. 22. die Umkehrung der Worte durch übergeschriebenes א, ב andeuten müssen und er hat es über die im ersten Falle Z. 20 — offenbar aus Versehen — gethan. Der Doppelpunct in E, den er hinter להתיכם gemacht, spricht für die Annahme, daß auch in seiner Vorlage wie in A. W. אלא להנשא fehlte und er es ergänzte. Allerdings steht das אלא להנשא nicht auf gleicher Linie mit להתיכם. Dieses ist eine Pflicht, jenes ist nur gestattet, aber da es oben Z. 10 auch so steht, so ist es auch hier gewiß richtig. — In meiner Ausgabe ist der Fehler in E. mit abgedruckt. Ich hätte hier allerdings ohne Scheu das Richtige setzen können, obwohl man mit Schlüssen bei Varianten immer vorsichtig sein muß. Die Absicht im Text zu ändern geht auch aus der Note hervor, er ist aber doch aus Versehen stehen geblieben.

Vergleicht man diese Fälle mit den ähnlichen der Mischna 10, 3, so kann man unmöglich sagen: Tosefta verhält sich zur Mischna wie Erklärung zum Text, sondern wie Original zur gekürzten Umarbeitung, in welcher aber die Klarheit und Deutlichkeit nicht gewonnen. Die Redaction der Mischna hielt es nicht für nöthig, die Controverse von אין ממזר ביבמה erst aufzuführen, da schon früher die Contoverse über ממזר erörtert war. Bei dem Bestreben zu kürzen ist die Controverse implicite in der Erwähnung beider Fälle enthalten, denn der zweite Fall ist nach der Meinung R. Meirs überflüssig (v. Pardo). Kürzungen in Mischna gegenüber den ausführlichen Bestimmungen in Tosefta, wobei die Deutlichkeit und Klarheit den Kürzeren ziehen, vgl. Tos. 2 § 1 mit M. II, 1, 2, Tos. 5 mit M. III.

Zu der oben angegebenen Verwechselung der Paragraphen in A. W. habe ich nachträglich zu bemerken, daß sie nicht auf einfaches Versehen zurückzugehen scheint, sondern wohl dadurch begründet ist, daß sich der Passus בן חמש שנים (p. 254$_3$) an § 8 anschließt, welcher den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit dem Vorhergehenden vermittelt. Daraus folgt aber nicht, daß die Ordnung in E. falsch ist. Es kommt oft vor, daß sich eine neue Bestimmung auf eine kurz vorher wenn auch nicht unmittelbar vorhergehende bezieht (vgl. Abschn. 4 der auf ספיקות חולצין p. 243$_{13}$ zurückweist). Zuerst wird ממר ביבמה nacheinander behandelt, dann ein ähnlicher in § 9a angeschlossen, um dann über das kurz zuvor genannte וקטן . . חרש zu verhandeln.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigungen und Zuſätze zu meiner Abhandlung: R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer.

(Fortſetzung.)

1. Moſ. 24, 55 ימים או עשור: zu 1. Moſ. 40, 4; vgl. zu 41, 1.
„ „ 33, 14 לרגל המלאכה: zu 1. Moſ. 30, 30.
„ „ 35, 22 וישמע ישראל: zu 1. Moſ. 1, 1 (Ker. chem. VIII, 43).
„ „ 36, 9 ואלה תולדות עשו: zu 1. Moſ. 37, 2.
„ „ 41, 43 ויקראו לפניו אברך und 41, 44 אני פרעה ובלעדיך וגו: zu 1. Moſ. 41, 10.
„ „ 43, 7 שאל שאל לנו האיש: zu 1. Moſ. 42, 13.
„ „ 45, 27 וירא את העגלות: zu 1. Moſ. 37, 11.
„ „ 46, 34 כי תועבת מצרים כל רעה צאן: zu 1. Moſ. 43, 32.
2. Moſ. 2, 2 ותרא אתו כי טוב הוא: zu 1 Moſ. 1, 4 (Ker. chem. daſ.).
„ „ 4, 24 ויפגשהו ה' ויבקש המיתו: zu 1. Moſ. 32, 29.
„ „ 7, 18 ונלאו מצרים: zu 1. Moſ. 19, 11 (S. 145 A. 1).
„ „ 8, 22 הן נזבח את תועבת מצרים וגו': zu 1. Moſ. 43, 32.
„ „ 13, 10 מימים ימימה: zu 1. Moſ. 41, 1.
„ „ 16, 34 כאשר צוה ה' את משה: zu 2. Moſ. 15, 19.
3. Moſ. 10, 2 ותצא אש מלפני ה': zu 2. Moſ. 19, 8.
„ „ 25, 29 ימים תהיה גאלתו: zu 1. Moſ. 40, 4; vgl. zu 41, 1.
4. Moſ. 13, 16 ויקרא משה להושע בן נון: zu 1. Moſ. 1, 5 (Ker. chem. VIII, 44).
„ „ 21, 27 על כן יאמרו המשלים: zu Bab. batr. 78 b.
„ „ 22, 33 כי עתה גם אתכה הרגתי: zu 1. Moſ. 29, 30 (S. 143 A. 2).
„ „ 23, 3 וילך שפי: zu 1. Moſ. 32, 29.
5. Moſ. 7, 22 לא תוכל כלתם מהר: zu 5. Moſ. 9, 3.
„ „ 8, 2—18 Zuſammenhang: zu 3. Moſ. 23, 43 (S. 84 A. 3).
„ „ 21, 23 כי קללת אלהים תלוי: zu 2. Moſ. 22, 27 (S. 107 Nr. 14).
„ „ 26, 5 ארמי אבד אבי: zu 1. Moſ. 20, 13.
„ „ 28, 65 לב רגז: zu 1. Moſ. 45, 24.
„ „ 33, 18 שמח זבלון בצאתך: zu 1. Moſ. 49, 13.
„ „ 33, 24 ברוך מבנים אשר: zu 1. Moſ. 49, 20.

Joſ. 5, 2 חרבות צרים : zu 2. Moſ. 4, 25.
„ 5, 14 כי אני שר צבא ה' עתה באתי : zu 2. Moſ. 23, 20.
„ 13, 8 עמו הראובני והגדי : zu 1. Moſ. 36, 12 aus שור טוב.
Richt. 13, 23 וכעת לא השמיענו כאת : zu 4. Moſ. 23, 23 (S. 152 A. 10).
„ 17, 3. 4 וישב את אלף ומאה הכסף לאמו וגו' (S. 88 A. 4) : zu 2. Moſ. 19, 8 und 3. Moſ. 10, 2.
1. Sam. 1, 5 ולחנה יתן מנה אחת אפים (S. 60 A. 6 und S. 122 A. 4) : zu 2. Moſ. 2, 6 ; 25, 30.
2. Sam. 3, 25 Kri את מוצאך ואת מובאך : zu Jeſ. 1, 14 (S. 13 A. 5).
„ „ 6, 16 מפזז ומכרכר : zu 1. Moſ. 29, 24 (S. 152 A. 13).
„ „ 13, 20 ותשב תמר ושממה : zu 1. Moſ. 36, 24 (S. 99 Nr. 3).
1. Kön. 11, 27 אשר הרים יד במלך : zu 1. Moſ. 41, 44.
2. „ 12, 5 ככף עובר : zu 1. Moſ. 23, 16.
Jeſ. 1, 18 אם יהיו חטאיכם כשנים : zu 2. Moſ. 25, 4 (ſ. S. 155).
„ 15, 12 כי נלאה : zu 1. Moſ. 19, 11.
„ 58, 4 באגרף רשע : zu 2. Moſ. 21, 18.
Jer. 20, 9 ונלאיתי כלכל ולא אוכל : zu 1. Moſ. 19, 11 (S. 46 A. 3).
„ 37, 16 כי בא ירמיהו אל בית הבור : zu 2. Moſ. 15, 19.
„ 50, 6 צאן אבדות : zu 1. Moſ. 20, 13.
Jeſ. 43, 11 ומוציאו ומובאו : zu 2. Moſ. 15, 5 (S. 13 A. 5).
Hoſ. 4, 8 ואל עונם ישאו נפשו : zu 5. Moſ. 24, 15 (S. 58 A. 6).
„ 10, 12 נירו לכם ניר : zu Bab. Batr. 36 a g. E.
Jon. 3, 3 עיר גדולה לאלהים : zu 1. Moſ. 27, 7.
Nach. 3, 6 ושמתיך כראי : zu 3. Moſ. 1, 16.
Chab. 3, 7 ירגזון יריעות ארץ מדין : zu 1. Moſ. 45, 24.
Zeph. 3, 1 הוי מוראה ונאולה : zu 3. Moſ. 1, 16.
Pſ. 4, 5 רגזו ואל תחטאו : zu 1. Moſ. 45, 24.
„ 37, 20 ואיבי ה' כיקר כרים כלו בעשן כלו : zu 5. Moſ. 32, 14.
„ 65, 5 קדש היכלך : zu 2. Moſ. 15, 16.
„ 65, 14 לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר : zu 5. Moſ. 32, 14.
„ 76, 7 נרדם ורכב וסוס : zu 1. Moſ. 36, 24 (S. 99 Nr. 3).
„ 89, 44 אף תשיב צור חרבו : zu 2. Moſ. 4, 25.
„ 91, 6 מקטב ישוד צהרים : zu 5. Moſ. 32, 24.
„ 106, 30 ויעמד פינחס ויפלל : zu 1. Moſ. 48, 11.
„ 110, 4 על דברתי מלכי צדק : zu 1. Moſ. 41, 10.

Dr. David Roſin.

(Fortſetzung folgt.)

Notiz zum Aufsatz: „Die Fabel in Talmud und Midrasch."

Im Februarheft S. 73, Anmerkung 2, sagt der hochgeehrte Herr Redacteur, daß R. Pinchas bar Chama Bruber des R. Chanina bar Chama, des Jüngers R. Jehudas's I. gewesen sei, folglich nicht im 4. Jahrhundert gelebt haben könne.

Dem erlauben wir uns entgegenzustellen die Worte Juchasins, Buchstabe ח. Daselbst heißt es zuerst: רבי חמא אביו של רבי חנינא בר חמא שאמר רבי ישב בראש. Später lesen wir wieder nach vielen anderen Rabbi Chama's: רבי חמא הכהן אביהם של רבינו ברכיה ורבי פנחס בכל המדרשות. Demnach war also dieser Rabbi Pinchas bar Chama kein Bruder Rabbi Chanina's, sondern Rabbi Berachja's. Dieser Rabbi Berachja aber lebte im vierten Jahrhundert, denn er tradirt im Namen Rabbi Samuel's bar Nachamani und Rabbi Chelbo's, Schülers Rabbi Huna's. Juchasin s. v. ברכיה sagt: אמר ר' ברכיה הכהן בר חמא, ר' ברכיה משום רבי חלבו ובסוף פ' כי תשא ברכה רבי ברכיה הכהן ברבי בשם ר' שמואל בר נחמני הלוחמ היה ארכן ו' u. s. w. Dieses Citat findet sich auch im Rabba, Abschnitt כי תשא. Auch Frankel, Monatsschrift 1855, S. 453 läßt Rabbi Levi im 4. Jahrhundert leben.

Smichow, 8. Februar 1880.

Dr. Samuel Back.

Abhandlungen.

Abu'l-Walid Merwan Ibn Ganah's Leben,

nach dem Werke: Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djannah de Cordoue, texte arabe publié avec une traduction française par Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, A. Hartwig Derenbourg, professeur à l'école spéciale des langues orientales. Paris à J'imprimerie nationale 1880.

Das geistige Leben der Juden in Andalusien unter der Herrschaft der Araber gewährt ein ebenso lehrreiches als imposantes Schauspiel. Vielleicht haben die Juden zu keiner Zeit, nachdem sie ihren Staat eingebüßt, zu gleicher Zeit so viel Lebenskraft und Lebensfrische von der einen Seite, und von der anderen Seite so viel Geschmeidigkeit und Assimilationskraft bewiesen als damals. Fünfzig Jahre religiöser Freiheit, einer ruhigen und ungestörten Existenz genügten, sie die staunenswerthen Fä-

higkeiten entfalten zu laſſen auf den verſchiedenen Gebieten, die damals die menſchliche Thätigkeit in Anſpruch nahmen. Plötzlich ſieht man unter ihnen Diplomaten, Finanzmänner, Kaufleute; aber nicht minder Gelehrte, Philoſophen, Grammatiker, Aerzte, Dichter. Einige ganz beſonders bevorzugte Männer unter ihnen verlaſſen ihre Geſchäftslocale (Comptoirs), um die Staatseinkünfte zu verwalten, und nachdem ſie die Angelegenheiten des Staates glücklich geordnet, ſuchen ſie im Studium und in der Poeſie Erholung ihres mühereichen Lebens. Von der Kanzlei gehen ſie in's Bet ham-midraſch oder in die Lehrhäuſer, und nachdem ſie in arabiſcher und lateiniſcher Sprache die wichtigſten diplomatiſchen Unterhandlungen geführt, lehren ſie zahlreiche Schüler die verſchiedenen Disciplinen der jüdiſchen Theologie, Bibelexegeſe, Erklärung des Talmud und Religionsphiloſophie. Iſt es doch bekannt, welchen Rang der Arzt Hasdaï ben Iſaac ben Eſra Ibn Schaprut, der Naſi am Hofe von Cordova, als Miniſter des Khalifen Abderraman des III. und ſeiner Nachfolger einnahm; nicht minder kennt man die hohe politiſche Stellung, welche ſpäter der Nâgid, Samuel ibn Nagdela bei den Königen von Granada, Habus und Bâdis, einnahm. Und dennoch haben beide den lebhafteſten und thätigſten Theil an den großen grammatiſchen und linguiſtiſchen Streitigkeiten, die ihre zeitgenöſſiſchen Gelehrten aufgeworfen hatten, genommen. Denn in jenen Zeiten konnte man wegen einer grammatiſchen Regel, wegen Erklärung eines Bibelverſes, wegen der Verbeſſerung eines Verſes, den man der Oeffentlichkeit übergab, recht hitzig werden. In den Verſammlungen, die bei einem einflußreichen Gemeindemitgliede abgehalten wurden, war die Beſprechung eine ſehr lebhafte und ungeſchminkte; oft führte der Uebereifer, den ein muthmaßlicher Fehler die vorzüglichſten literariſchen Kämpen begehen ließ, zu Beleidigungen und ſtiftete einen Haß, der nicht immer ohne Gefahr für die Sicherheit der Gelehrten war,

die, ob Sieger oder Beſiegte, immer einflußreiche Leute zu ihren Gegnern zählten.

Die Kenner des hebräiſchen Schrifthums (Hebraiſten) kennen das Schickſal Menahem ben Saruk's aus Tortoſa von dem Augenblicke, da die Gunſt Hasdaï's ſich von ihm ab- und ſeinem Gegner Dunaſch ben Labrat zuwandte. Zuerſt nach Cordova von dem mächtigen Miniſter berufen und lange Zeit mit Wohlthaten überhäuft, ſah ſich plötzlich der Verfaſſer des Mahberet harten Verfolgungen von Seiten ſeines alten Freundes und Beſchützers ausgeſetzt, nachdem dieſer ſich zur Seite des glücklichen Verfaſſers der Teſchubot oder Wiederlegung des Lexicons von Menahem geſtellt hatte. Wir beſitzen noch rührende Briefe Menahem's an Hasdaï, wir leſen darin die demüthigſten Bitten des beraubten und bis in die äußerſte Noth getriebenen Grammatikers; wir erfahren auch die Aufnahme, die er endlich bei dem Bruder des Miniſters gefunden; es ſind uns ſogar die Fortſetzungen dieſer literariſchen Kämpfe zwiſchen Menahem und Dunaſch von den Schülern dieſer beiden Meiſter erhalten [1]), und alle dieſe Documente, die eine äußerſte Lebhaftigkeit ſowohl im Angriff als auch in der Abwehr bekunden, tragen auch nicht die geringſte Spur eines ernſten Vergehens, das Menahem etwa konnte verbrochen haben, und welches auch nur theilweiſe die ſchlechte Behandlung, die ihm zu Theil worden, rechtfertigen würde. Wir müſſen alſo daraus ſchließen, daß Menahem einzig und allein deßwegen beſtraft wurde, daß er in ſeinen Anſichten in Bezug auf Grammatik und Exegeſe verharrte, trotz der Widerlegungen von Dunaſch, die von Hasdaï gebilligt wurden. Denn unter den ſtrittigen Punkten findet man kaum einen, der einen religiöſen betraf [2]).

[1]) Liber Responsorum von S. G. Stern, Wien 1870. Menahem b. Saruk von Dr. Siegmund Groß, Breslau 1872.

[2]) Menahem p. 17 a, Dunaſch p. 7 a, cf. Talmîdè Menahem p. 31;

Chasdaï ſelbſt war übrigens nicht einmal Grammatiker, und ſeine Wuth gegen Menahem hat nicht einmal die Entſchuldigung einer gekränkten Eigenliebe.

50 Jahre ſpäter hatte Abu'l-Walid einen deſto ſchwierigeren Kampf zu beſtehen. Sein Gegner, Samuel ibn Nagdela, der Hadjib der Könige von Granada, war ſelber ein Grammatiker von einem gewiſſen Werthe. Der Streit entſpann ſich alſo zwiſchen einem einfachen Gelehrten und einem mächtigen Staatsmanne. Glücklicherweiſe war die Macht des Emirs von Granada keine allzu ausgedehnte und hörte bei den Thoren der Stadt auf. Der Streit beſchränkte ſich daher auf Pamphlete und Brochüren, die man einander zuſchleuderte! Die Nachwelt hat den Streit endgiltig geſchlichtet: ſie hat faſt alle Schriften Abu'l-Walid's aufbewahrt, während faſt alle grammatiſchen Schriften des Gegners zu Grunde gegangen ſind.

Die merkwürdige Mittheilung, die Munk dem Leben und den Werken Abu'l-Walids, wie auch dem Studium der Arbeiten ſeiner Vorgänger gewidmet hat, hat ſehr viele Fragen erſchöpfend beantwortet, und es wäre mindeſtens voreilig, von neuem Fragen vorzunehmen, nachdem dieſer Meiſter ſie gelöſt [1]). Aber Dank der Veröffentlichung der Grammatik und des Wörterbuches von Abu'l-Walid, Dank auch der Kenntniß, die wir jetzt von den übrigen Werken Abu'l-Walid's haben, ſind uns eine Menge von Details hinzugekommen, die uns das innere Leben des Gelehrten und Schriftſtellers enthüllen. Von der anderen Seite hat der

---

Talm. Dun. p. 20. Die rationelle Erklärung von Deuter. VI 8 (Machb. 91 a) wurde von Dunaſch nicht aufgenommen und erſchien überhaupt ſo wenig verdächtig (vgl. Grätz V, 338), daß man ſie ſogar bei R. Samuel b. Meïr zu Exodus XIII, 9 findet. (Vgl. über letztern die abſchließende Monographie von Dr. David Roſin. Programmarbeit des jüd.-theol. Seminars zu Breslau 1880. M. G.)

[1]) Notice sur Abou'l-Walid Merwân Ibn-Djannah, in 4 Artikeln des Journal asiatique 1850, tome I und II; dann Notes supplémentaires (Ergänzungsnoten) im Journal asiatique 1851, tome I p. 85 ff.

Ankauf der Manuscripte des Karaïten Firkowitsch durch die kaiserliche Bibliothek von St. Petersburg, und die große Liebenswürdigkeit des gelehrten Bibliothekars A. Harkawy uns in den Besitz sehr interessanter Fragmente gesetzt, welche wichtige Mittheilungen über den Streit, der sich zwischen unserem Autor und dessen Gegner entspann, enthalten. Wir sind auch so glücklich, ein Bruchstück aus dem Werke Abu'l-Walids mitzutheilen, das bis jetzt noch nicht aufgefunden wurde, nämlich das Kitâb at-Taschwîr. Unser Freund, Adolf Neubauer, hat in Petersburg diese Entdeckung gemacht und uns eine Copie dieses Fragmentes überliefert; er hat uns überdieß eine große Menge von Mittheilungen gemacht, die er aus dem reichen Handschriftenschatze der Oxforder Bibliothek, deren Catalog er jetzt anfertigt, geschöpft.

I.

Abu'l-Walid Mervan Ibn 'Ganah, von den hebräischen Autoren Rabbi Jônâh, auch Rabbi Merinos genannt, und Rabbi Samuel Hallévi ibn Nagdela wurden beide zu Cordova gegen Ende des 10. Jahrhunderts geboren [1]). Sie scheinen aber nicht dieselben Lehrer gehabt zu haben. Während aber Samuel in seiner Geburtsstadt blieb, scheint Ibn G'anah einen Theil der Jugend in Lucena (Alisana), einer Stadt in der Nähe von Cordova zugebracht zu haben. Nach Edrisi [2]) war nämlich das Innere der Stadt Lucena ausschließlich von Juden bewohnt, und Moses ben Esra nennt für diese Zeit R. Isaac ben G'ikatila und R. Isaac ben Saul die zwei Wettläufer Lucenas, von

[1]) Das Geburtsjahr Samuel's ist gewiß das Jahr 993. Minder gewiß ist das Geburtsjahr Ibn-G'anahs. Munk hat aber unwiderleglich nachgewiesen, daß es zwischen die Jahre 985 und 990 fallen müsse. (Journal asiatique 1850, tome II p. 40.)

[2]) Géographie ed. Jaubert, tome II p. 54. Dozy et de Goeje, Description de l'Afrique et del Espagne par Edrisi, Leyden 1866 p. 252.

denen jedoch Ibn-G'ikatila den ersten Rang wegen seiner Vorzüglichkeit im Arabischen einnimmt. Etwas später fügt er hinzu. In Lucena lebten zu dieser Zeit als Oberhaupt Abu'l-Walid ben Hasdaï, Abu Soleiman ben Râschelah und Abu Ibrahim ben Barun, und ferner Ibn Abi Jakwa, mit dem Beinamen Almotanebbi (der falsche Prophet). Die beiden Isaac nun und Ben Hasdaï werden von Ibn G'anah erwähnt, obwohl er nicht sehr verschwenderisch mit Eigennamen in seinen Werken ist. Was Isaac ben Saul betrifft, so lesen wir in Rikmâh folgendes: Die Meinung (daß die Hauptwörter auf péél im status constructus péal haben können), wurde vom Dichter Mar Isaac ben Mar Samuel gesegneten Andenkens in dem Vers: „Der Grund meines Herzens (Kereb libbî) und meine Nieren bedauern schmerzlich meine Wonne, meine lieben Freunde [1])." Weiter, indem er einen anderen Vers des „Dichters" anführt, zweifelsohne vom selben Isaac ben Saul, spricht er gleichfalls von einer ungeschickten Correctur, die man daselbst anbringen wollte, indem er sagt, „daß er das Gedicht, wovon dieses Hemistich einen Theil bildet, von dem Verfasser selbst habe, und daß er es in seiner Jugend vor ihm recitirt habe. Ein andermal bemerkt Ibn G'anah, daß er noch als Jüngling, als er Isaac's Schüler war, er ihn auf einen grammatischen Fehler in irgend einem seiner Verse aufmerksam machte. Ibn G'anah erzählt endlich, daß er in seiner Jugend seinen Lehrer (Isaac) um den Sinn des 9. Satzes im Ps. 143 befragte, und er bemerkt noch hinzu, daß Isaac ben Saul, nachdem er lange Zeit über den Sinn dieses Satzes nachgedacht und ihn nicht finden konnte, diesen Psalm, den er zu seinem täglichen Abendgebete machte, fortan nicht mehr las.

[1]) Vgl. Rikmâh p. 122. Diese Stelle ist von Munk im Journal asiatique 1850, tome II p. 42 citirt worden. In der Folge werden wir noch auf diese Stelle zurückkommen.

Isaac ben Gikatila findet sich hingegen sehr selten bei Ibn G'anah. Nur bei der Wurzel tônîf (Psalm XXXVIII, 10) nennt er ihn ausdrücklich „mein Lehrer."

Endlich scheint Abu'l-Walid ben Chasdaï ein älterer Freund gewesen zu sein, mit dem er grammatikalische Fragen besprach. So hatte er betreff des Futur's jikkach, lange Unterredungen [1]) mit Abu'l-Walid, indem er behauptete, daß man für diese Form eine Wurzel nakach annehmen müsse. Sonst setzt er dessen Namen einen Titel vor, wie: hervorragender Meister, vortrefflicher Lehrer.

Lucena muß damals auch bedeutende Kräfte für den Talmudunterricht besessen haben. In einer so bedeutenden Stadt waren zweifelsohne ehemalige Schüler von R. Mose von Chânôk, dem Gründer dieser Studien im arabischen Spanien, und wenn wir auch nicht die Namen der Lehrer kennen, die an der Spitze dieser Gemeinde am Beginne des 11. Jahrhunderts standen, so läßt es sich dennoch kaum denken, daß Gelehrte wie R. Isaac ben Jehuda ibn Giat, der aus Lucena gebürtig war, und Isaac ben Jacob al-Fâsi, der dessen Nachfolger war, nicht bedeutende Vorgänger sollten gehabt haben. Trotzdem aber gesteht Ibn-G'anah selbst, daß er, was Mischnah und Talmud betrifft, durchaus nicht auf eine Autorität Anspruch machen könne [2]). Wir nehmen daher an, daß Ibn-G'anah mehrere Jahre seiner Jugend weit von Cordova zugebracht habe, und daß vielleicht, als er in seine Vaterstadt zurückkehrte, der wichtigste Lehrer, R. Samuel Hallévi, der berühmte Abu Zakarija Jachja, mit dem Beinamen Chajubsch, auch Jehuda ben David genannt, schon todt war. Man hat es bisher nie versucht, genau die Zeit zu bestimmen, in welcher

---

[1]) Siehe Rikmah p. 86, L. 23—29. Dieser Abu'l-Walid hatte ebenfalls den Namen Jonah im Hebräischen; vgl. Ebn Esra Moznaïm p. 32 a, Linie 8.

[2]) Vgl. Kitâbal-usûl, col. 386 l. 3—4.

Chajudſch lebte. Die alten Quellen ſchweigen darüber. Wenn aber, wie wir dieß mit Pinsker, Graetz und Geiger [1]) annehmen, Chajudſch identiſch iſt mit Jehuda ben David, der im Vereine mit Iſaac ben Gikatila, dem Lehrer Ibn Djanah's, und mit Iſaac ibn Kaprôn, die Vertheidigung Menahems übernahm, und ſelber der Verfaſſer der Antwort der Schüler dieſes Lexicographen war, ſo muß er ein Zeitgenoſſe Chasdaï Ibn Schaprut's geweſen ſein, deſſen Perſon Gegenſtand vieler Lobeserhebung in der gereimten Vorrede, die an der Spitze der Antwort ſteht. Chajudſch entwickelt hier bereits dieſelben Regeln über die Punktation, welche er in ſeinem Buche Kitâb et-tankît niedergelegt hat. Er hatte alſo eine Frühreife, und war wenigſtens

---

[1]) Likkutê kadmônijôt, Anhang p. 165, Geſchichte der Juden V, 355, Jüdiſche Zeitſchrift 2. Bd. p. 149, 9. Bd. p. 70. Der Beweis von Groß (Menahem ben Saruk p. 28—29), den er gegen dieſe Identität anführt, weil die Vorfahren Jehuda ben David's Chriſten wären, iſt hinfällig. Der Antagonismus zwiſchen den gelehrten Juden Magrebs und den Spaniens, wovon Groß ſpricht, beruht auf einem Mißverſtändniß. Wie iſt es nur denkbar, daß der Höfling Dunaſch, dem es vor allem um die Gunſt des mächtigen Chasdaï zu thun war, die Gelehrten Spaniens hätte vernichten wollen, da doch Spanien das Vaterland eben dieſes Chasdaï war? Wenn die Schüler Menahems, ſich zu Dunaſch wendend, ſagen: „Du behandelſt die gelehrten und einſichtsvollen Männer Spaniens wie unwiſſende und unſinnige Menſchen", ſo übertreiben ſie, in der Meinung, es ſei dies gegen ihren Meiſter gerichtet worden, und da ſie dadurch Chasdaï für ſich zu gewinnen hoffen, der ſich doch als eine der bedeutendſten Perſönlichkeiten dieſer Halbinſel betrachtete. Andererſeits wurde bereits die Uebereinſtimmung der Antwort der Schüler Menahem's mit dem Kitab et-tankit ſchon von Stern (Liber Responsionum, t. I p. 53, Note 9, p, 56, Note 7 und 9) bemerkt, obgleich er in der Vorrede (p. LXXV), ohne zureichende Gründe, durchaus nicht Chajudſch mit dem Kämpen Menahem's identificiren will.

Wahrſcheinlich hatte dieſer zur Zeit der Abfaſſung dieſer Antwort das Geſetz der 3 Buchſtaben und ſein Syſtem der ſchwachen und Geminalbuchſtaben entdeckt; in keinem Falle aber dürfte er dies in einem Werke veröffentlichen, welches beſtimmt war, Menahem gegen Dunaſch zu vertheidigen, der eben ſo wenig wie jener die Natur der hebräiſchen Wurzeln kannte.

beim Tode Chasdaï's, der im Jahre 970 stattfand, 30 Jahre alt. Wenn wir auf diese Weise das Jahr 940 als Geburtsjahr von Chajudsch ansetzen, werden wir nicht weit von der Wahrheit uns entfernen, wenn wir annehmen, daß R. Samuel Hallévi im Jahre 1005 seine Vorlesungen zu hören begann. Wie frühreif aber der Nâgîd auch immer gewesen sein mag, vor 12 Jahren wird er trotzdem kaum einen Nutzen von dem Unterrichte dieses Mannes haben ziehen können. Chajudsch war also damals 65 Jahre alt und wir haben mehrere Gründe anzunehmen, daß er 5 oder 6 Jahre darauf starb (gegen 1010). Die Ereignisse, von denen wir sogleich sprechen werden und welche die Zerstreuung der Gemeinde Cordova zur Folge hatten, fanden im Jahre 1012 statt. Man sagt, daß Samuel sich nach Malaga flüchtete, während Ibn Djanah sich endgültig in Zaragoza niederließ; man würde ohne Zweifel auch ein Wort über den Zufluchtsort von Chajudsch geäußert haben, wenn auch er Zeuge der traurigen Thatsachen gewesen wäre, welche damals die Hauptstadt des muselmännischen Spaniens verwüsteten. Aber was noch mehr in die Wagschale fällt; ist es denkbar, daß Ibn G'anah, der 1012 gewiß schon seit mehreren Jahren nach Lucena von Cordova zurückgekehrt war, da er von letzterer Stadt als von einem Orte spricht, wo er eine Menge Freunde zurückgelassen hat und wo er ein ruhiges und fleißiges Leben verbracht hatte, ist es möglich, sagen wir, daß Ibn Djanah sich nicht mit einem Gelehrten von der Bedeutung Chajudsch's in Beziehung gesetzt hatte, wenn Chajudsch zur Zeit der Niederlassung Ibn Djanah's in seiner Vaterstadt noch gelebt hätte? Unter den zahlreichen Stellen, wo Ibn G'anah mit Hochachtung und Bewunderung von den Werken des Chajudsch spricht, verräth auch nicht eine einzige die geringste Spur von persönlichen Beziehungen zwischen zwei Männern, welche durch ihre aufeinanderfolgenden Bestrebungen, auf

mehrere Jahrhunderte hinaus die festen Grundlagen der hebräischen Grammatik gelegt haben.

Die Bürgerkriege brachen in Spanien los, als die Herrschaft der Söhne Ibn Abî Amîr's zu Ende war und die berberischen Anführer die Oberhand gewonnen hatten. Im Jahre 403 der Hedschra (1013) wurde Cordova verwüstet durch die Pest und Hungersnoth, von dem Prinzen Soleiman ben al-Chakam, der an der Spitze der berberischen Truppen stand, belagert, und die mit ihrem Einzuge in die Stadt Verwüstung und Gemetzel hineinbrachten. Die arabischen Geschichtsschreiber erzählen, daß während der Belagerung dieser Stadt eine große Anzahl der Einwohner Cordova's die Stadt verlassen und in die verschiedensten Richtungen sich flüchteten. Abraham ben David, der jüdische Geschichtsschreiber, erzählt uns gleichfalls, daß die Juden, die gewöhnlich die ersten Opfer dieser undisziplinirten Truppen wurden, sich theils nach Zaragoza, theils nach Toledo und Malaga begaben [1]).

Ibn G'anah wohnte bereits in Zaragoza, als er sein erstes Werk vollendete, nämlich Anmerkungen zu den Werken von Chajudsch. Meine Aufmerksamkeit, so sagt er in der Vorrede seines Mustalhik, wurde von dieser Arbeit durch die Verbannung, die mir auferlegt wurde, sowie durch die verschiedenen Auswanderungen, denen ich mich unterziehen mußte, abgelenkt. Er sagt ferner am Schlusse des Werkes: „Meine Bestrebungen stehen im Verhältniß zu meinen Fähigkeiten, meinen Hilfsmitteln und dem gegenwärtigen gedrückten Zustande. Auch mag ich manches übergangen haben, . . . in Folge der düsteren Sorgen, von denen ich Dir erzählt, und meiner unaufhörlichen, unfreiwilligen Reisen." Er konnte sich also erst nach langem Herumwandern in seinem neuen Wohnorte bleibend niederlassen. Und noch im vor-

[1]) Vgl. Munk, Journal asiatique 1850, tome II p. 39 ff., p. 203 ff.

gerückten Alter, als er seine Grammatik abfaßte, kommt er auf die traurigen Ereignisse zurück, die ihn von Cordova entfernt, und man liest noch jetzt zwischen den Zeilen den tiefen Schmerz, den das Andenken an seine Geburtsstadt ihm bereitet.

Zaragoza hatte bei weitem nicht die Bedeutung Cordova's und war von ihr genug weit entfernt, daß der Wâli dieser Stadt, Mundhir, ehemals unterthäniger Vasall des Emirs der Gläubigen, seine Unabhängigkeit behaupten und sich über den Souverain, der gegenwärtig den Thron der Ommajjaden besetzte, lustig machen konnte. Mit Ausnahme der gelehrten Juden, die in Folge der Bürgerkriege sich zu gleicher Zeit mit Ibn G'anah vielleicht in diese Gegenden geflüchtet haben, kennt man keinen einzigen Juden aus dem 10. Jahrhundert, der seinen Ursprung aus Zaragoza genommen hätte. In Cordova aber waren seit Chasdaï und R. Hânok die Wissenschaft in größter Blüthe, die Studien in schönster Thätigkeit, die Vereine, wo wissenschaftliche Probleme mit Eifer und oft mit Hintansetzung jeder Rücksicht geführt wurden, zahlreich und sehr besucht [1]). Wir haben bereits der heftigen Streitigkeiten zwischen Menahem und Dunasch Erwähnung gethan, und zwischen den Parteien eines jeden von beiden, woran ein unrechter Ehrgeiz einen sehr großen Antheil hatte; trotzdem aber läßt es sich nicht wegleugnen, daß man bis in die äußersten Unbilden hinein, mit denen man einander gegenseitig überhäuft, die strotzende Fülle und Regsamkeit des geistigen Lebens verspürt. In diesem Theile Spaniens hatte Tortosa, das Vaterland Menahems, und Tarragona, von Edrisi die Judenstadt genannt, vielleicht wegen ihrer Lage am Meere, jüdische Kaufleute herbeigelockt, die durch ihre Kenntniß beider Sprachen, der arabischen und lateinischen oder der entsprechenden Vulgärsprache, nützliche Vermittler zwischen Christ und Muselmann

[1]) Vgl. Graetz, Geschichte der Juden V 345 ff.

werden mußten. Aber die Geſchichte der jüdiſchen Wiſſenſchaft kennt Tarragona nicht, und Menahem mußte nach Cordova gehen, um ſein Lexicon abzufaſſen, indem er dort von der Gunſt Chasdaï's unterſtützt wurde. Als aber ſein Beſchützer ihn verläßt, vernichtet der Pöbel ſeine beſcheidene Hütte.

Ibn G'anah ſtichelt unaufhörlich die Unwiſſenheit ſeiner Landsleute. Jekutiel ben Haſſan, der Beſchützer Salomo ben Gabirol's, war wahrſcheinlich unter den Eingewanderten. Er war vielleicht in Cordova verbunden mit Samuel Hallévi, dem Schüler des Chajudſch, und zeigte wenig Sympathie unſerem Grammatiker, der ihn nicht nennt. Er macht weitmehr den Eindruck eines liebenswürdigen und wohlwollenden Mäcen, eines Weltmannes, der reich, großmüthig und einflußreich iſt, als den eines Gelehrten, der ſich ſelbſt in die wiſſenſchaftlichen Fragen eingemiſcht hätte. Das übertriebene Lob, das ihm der ſechszehnjährige Ibn Gabirol ſpendet, kann nicht ſchwer in's Gewicht fallen, wenn man bedenkt, daß Ibn Gabirol weder im Lobe, noch im Tadel Maß zu halten weiß, und daß ſeine Empfindlichkeit noch durch den tragiſchen Tod ſeines Freundes geſteigert wurde, der vom Pöbel maſſacrirt wurde. Dieſes Lob kann alſo nicht ſtichhaltig ſein gegenüber dem völligen Stillſchweigen Ibn G'anah's und aller Chroniken- und Geſchichtsſchreiber, die ihn nirgends erwähnen [1]).

[1]) Die Identität Jekutiel's mit dem Aſtronomen Haſſan, wie dies Geiger behauptet (DMZ. 1859 p. 514—516 und Salomo ben Gabirol, Leipzig 1867 p. 38 und 118) iſt durchaus nicht ſtichhaltig (Graetz, Geſchichte der Juden VI, 34). Man wird ſich ſchwer dazu entſchließen, in dem Aſtronomen, deſſen Beobachtungen ſich bis zum Jahre 971 erſtrecken, dieſelbe Perſon anzuerkennen, die im Jahre 1037 unſeren jungen Dichter ſo aufgenommen hatte, da Jekutiel damals faſt 90 Jahre alt war. Die Verſe Ibn Gabirol's (Dukes, Schîrê Schelômôh, Hannover 1858 p. 28, l. 1), wo „der Edelmut, dem Meere gleich, die Aufrichtigkeit und die Kenntniß im heiligen Geſetze Gottes" gelobt werden, wäre eine ſehr ſchwache, wenn ſie auf einen dajân oder Richter von Cordova angewendet würden. Aber wäre es noch ſtärker, das Lob würde in dem Munde eines

Salomo ben Gabirol geißelt Zaragoza, wohin die Ereigniſſe ihn ſchon als Kind geführt hatten, mit folgenden Verſen:

„Mit wem werde ich ſprechen, wenn ich erwache? wem meinen Schmerz verkünden,
Wenn es nur einen Menſchen gäbe, der Mitleid mit mir hätte, der mich an der Hand faßte!
Gerne würde ich mein Herz in ſeinen Buſen ausſchütten, ich würde einen Theil meines Kummers ihm mittheilen.
Und vielleicht würde ich, indem ich von meinem Schmerze rede, ein wenig meine Unruhe ſtillen.
Iſt es zu wenig unter Menſchen zu leben, die meine rechte für meine linke Hand nehmen?
Begraben bin ich, aber nicht in der Ebene, in meinem Hauſe iſt mein Grab.
Dieſe Leute ... ihre Vorfahren wären nicht würdig als Hunde, bei meinen Heerden zu ſein.
Sie erröthen nie, es müßte denn ſein, daß ſie ihr Geſicht mit Schminke putzen.
Sie betrachten ſich als Rieſen, erſcheinen mir aber als Heuſchrecken."

Und wenn wir auch keine allzugroße Wichtigkeit den Aeußerungen eines tiefbetrübten Gemüthes beilegen können, ſo iſt das Urtheil Ibn G'anah's über ſeine Adoptivſtadt weit entfernt, uns gleichgültig zu ſein. Er war ein ruhiger und kalter Geiſt, er war ſo wenig ein Dichter, daß er ſelber geſteht, daß er, nachdem er in ſeiner Jugend ſich an einigen Verſen verſucht hatte, er für immer der Muſe den Rücken gewandt, die ihn ſo verachtet. Wohl ſpricht er irgendwo von einem Einwohner Zaragoza's, von Abu Soleiman ben Tarakah, den er ſeinen Freund nennt und

Dichters, der 1021 geboren, nichts bedeuten, da er erſt 18 Jahre alt war, als im Jahre 1039 der Fall des Wâli von Zaragoza den Tod ſeines Beſchützers mit ſich brachte.

in deſſem Hauſe der lebhafte Streit, der von unſerem Autor in dem kitâb at-taswija dramatiſirt wurde, abgehalten wurde; daſelbſt erwähnt er auch einen gewiſſen Samuel al Chazzan, der an dieſen Unterredungen Theil hatte; aber beide ſind unbekannte Perſönlichkeiten.

Uebrigens waren die erſten Gegner Ibn G'anahs, die er in Zaragoza hatte, nicht ausſchließliche Bewunderer von Chajudſch. Die Vorwürfe, die man ihm machte, und denen er in den zwei Abhandlungen, die dem Mustalhik folgen, entgegnet, betreffen ebenſowohl ſeine eigenen Werke, als auch die von Chajudſch. In Zaragoza und in der Umgegend waren ohne Zweifel noch feurige Anhänger der alten Schule, welche die ein- und zweibuchſtabigen Wurzeln annahmen. Das iſt eine ſehr wichtige Frage, bei der wir uns länger aufhalten müſſen. Wenn man bedenkt, daß zur Zeit, wo David ben Abraham und Menahem ihre Wörterbücher abfaßten, die arabiſchen Grammatiker bereits ſeit 2 Jahrhunderten ſehr genaue Kenntniß von der Dreibuchſtabigkeit der ſemitiſchen Wurzeln hatten, daß ſie das ilm al-nahw und ilm al-lugha über Grammatik und Lexicon abgefaßt, und zahlreiche und ſehr ausführliche, daß ferner die Juden, welche die arabiſchen Länder bewohnten, das Arabiſche als ihre eigene Mutterſprache laſen und ſprachen, muß man wahrlich ſtaunen, daß ſie erſt ſo ſpät das ſo einfache und rationelle Syſtem auf die hebräiſche Sprache angewendet haben. Man darf unmöglich dieſes Verharren in veralteten Ideen einem Gefühle der Abneigung zuſchreiben, welches die Juden etwa empfunden haben würden, gegen jede Entlehnung von ihren religiöſen Feinden in Bezug auf die heilige Sprache. Nichts iſt mehr entgegengeſetzt dem Geiſte jüdiſcher Lehrer als dieſe geiſtloſe Strenge. Ueberall und zu jeder Zeit haben ſich die Juden mit einer ſeltenen Geſchmeidigkeit und wunderbaren Leichtigkeit die Ideen der Völker angeeignet, in deren Mitte das Schickſal ſie geworfen hatte. Sie

haben wahrscheinlich den Syrern nachgeahmt, indem sie die Punktation selbst in den Text der Bibel einführten; mit Schnelligkeit haben sie sich die Philosopheme der Griechen angeignet und frühzeitig eine Exegese betrieben, die sich mit den daraus ergebenden Grundsätzen in Einklang befand [1]). Da finden sich größere Kühnheiten als die Annahme einer anderen linguistischen Auffassung. Uebrigens verglich man schon früher die hebräischen Wörter mit den aramäischen und arabischen, und man erklärte so manche Wurzel, die im Hebräischen selten war, durch die Schwesterſprachen. Jehuda ben Koreisch widmete der Nothwendigkeit dieser Methode der Vergleichung seinen Brief an die Einwohner von Kairuân; Saadia übte sie beständig, und man berief sich auf die Autorität seines hochgeachteten Namens, sowie auf die anderer berühmten Häupter der Gefangenschaft, gegen die Hyperorthodoxen, deren Gewissen beunruhigt war, daß man solch einen Vorzug der Sprache des Koran einräumte, von dem man sich nicht scheute, ganze Verse anzuführen [2]). Man muß also anderswo die Ursache der bisher nicht erklärten Erscheinung aufsuchen.

Wir glauben die Ursache darin zu finden, daß man wohl von der Sache selbst eine richtige Idee hatte, aber indem man sie auf die Spitze trieb, bei der Anwendung eben ganz fehl ging.

---

[1]) Die Sorge, welche die jüdischen Philosophen und Exegeten seit der Alexandrinischen Schule bis auf Saadias und dessen Nachfolger trugen, jeden antropopathischen Ausdruck aus der heiligen Schrift zu streichen, hat sicherlich keinen anderen Grund.

[2]) Die Anekdote mit der Magd Rabbi's, deren Vulgärsprache, das Aramäische nämlich, dazu diente, ein Bibelwort zu erklären, ist bekannt. Das Risâlet des Jehuda ben Koreisch ist von Bargès und Goldberg, Paris 1857, veröffentlicht worden. Vgl. über Saadia Derenbourgs Buch p. 141, kitab al usul, col. 130, l. 8—22 cf., ibid. col. 234 l. 23 ff., und Neubauer La lexicographie hébraïque, p. 190, 2. Anmerkung des Separatabzuges. Bei Abu'l Walid findet sich gleichfalls eine Stelle aus dem Coran in Derenbourg's Buch p. 357.

Durch einen rein empiriſchen Vorgang hatte man bemerkt, daß Wurzeln wie שוח, שוה und שחה, גד und גדד, דך und דכך, רכה und ככך, חל und ולל, חול, חלה und חלל und viele andere einander erſetzen können, ohne daß der Sinn verändert wird; und wäre der Sinn auch theilweiſe verändert, ſo würde dies dennoch der Gemeinſamkeit beider Wurzeln keinerlei Abbruch thun. Ferner hätten die ſchwachen Buchſtaben, die den zweibuchſtabigen Zeitwörtern angefügt werden, keinen beſtimmten Zweck, indem ſie in Folge der hebräiſchen Orthographie bald geſetzt bald wieder weggelaſſen werden können. Die Maſora ſelbſt, indem ſie scriptio plena und defectiva in den verſchiedenen Verſen feſtſetzt u. z. nach den am beſten und am meiſten authentiſchen Abſchriften, legt den beſten Beweis für die Ungewißheit in der Schreibung ab, ſowie gleichzeitig, welche Freiheit der Geiſt der hebräiſchen Sprache zuläßt.

Die Dreibuchſtabigkeit, welche endlich auch im Hebräiſchen endgiltig anerkannt wurde, ſpringt im Hebräiſchen viel weniger in die Augen als im Arabiſchen. Trotzdem aber kann man behaupten, daß die Lehre von den zwei- ja ſogar einbuchſtabigen Wurzeln weder der Exegeſe, noch den hebräiſchen Textabfaſſungen, ſehr viel geſchadet hat. Der Geiſt der ſemitiſchen Sprachen hatte einen viel zu großen Einfluß. Andererſeits aber kann man gleichfalls behaupten, daß Chajudſch durchaus nicht den Keim dieſer Lehre vernichten konnte, nämlich die Zweibuchſtabigkeit, aus dem Gebiete der hebräiſchen Sprache, und zwar aus dem Grunde, weil er die Individualitait der Nationalſprache erkannt hatte. Menahem giebt ſich die größte Mühe, ſeinen Wurzeln Feſtigkeit und Beſtand zu verleihen, und ſchützt ſie gegen abenteuerliche Erklärer, die gewagte Veränderungen der Buchſtaben zuließen, um gewiſſe ſchwierige Wörter zu erklären. „Für dieſe, ſagt er, ſind die ausgehöhlten Thäler Ebenen, gefährliche Straßen geebnete Pfade und dadurch, daß man ſich der Phan-

taſie überläßt, phantaſirt man." Er unterſcheidet ſehr wohl zwiſchen Buchſtaben, die dazu dienen, die Wörter zu vergrößern und denen, die einen Theil der Wurzel zu bilden ſcheinen und den wirklich ſervilen Buchſtaben (משרתים). Sein Styl iſt faſt immer correct und er überſchreitet nie die Grenze der bibliſchen Sprache. Manchmal hart in ſeinem Lexicon, weil der Gebrauch des Hebräiſchen um wiſſenſchaftliche Fragen zu behandeln neu iſt, wird er elegant und beredt in ſeinem Briefe an Chasdai-ibn Schaprut. Wie dem auch immer ſei, wenn man ſich täuſchte, ſo täuſchte man ſich bei oder vielmehr trotz vollſter Sachkenntniß. Man kannte ſehr wohl das arabiſche Syſtem, aber man wollte ſich nicht darin verſtricken. Ganz anders hingegen verhält ſich die Sache in den nichtarabiſchen Ländern, wo wir eine erſchreckliche Menge von Neubildungen in das Hebräiſche eindringen ſehen, in Folge des halsſtarrigen Feſthaltens an der Zweibuchſtabigkeit der Wurzeln der hebräiſchen Sprache in allen Wörtern, welche nicht drei hörbare Buchſtaben enthalten. Zunz hat am Ende ſeiner ſynagogalen Poeſie des Mittelalters ſehr ausführliche Tabellen von all den Neubildungen entworfen, die Männer wie Kalir, Joſé ben Joſé und viele andere Verfaſſer von liturgiſchen Geſängen in der heiligen Sprache gebildet [1]). Wenn die immer wachſende Unkenntniß der klaſſiſchen Sprache einer der lebhafteſten Factoren in der Bildung neuer Zweige, die endlich die alte Sprache ganz verdrängen, iſt, ſo würde das Hebräiſche jener Zeit, wenn es von einem ganzen Volke geſprochen worden wäre, und auf einem Erdtheil beſchränkt, gewiß eine neuhebräiſche Sprache hervorgebracht haben, welche

[1]) Die ſynagogale Poeſie des Mittelalters, Berlin 1855 p. 367 ff., ganz beſ. Beilage IX p. 378 ff. — Die Ritus des ſynagogalen Gottesdienſtes. Berlin 1859, p. 235.

in Bezug auf die Sprache der Bibel das wäre, was die romaniſchen Sprachen der Sprache Cicero's gegenüber ſind [1]).

Aber die vereinzelten und vereinſamten Producte frommer Männer, die ohne Geſchmack, ſtatt an den reichen Quellen der heiligen Schrift ihren Durſt zu ſtillen, die trüben Gewäſſer der Agada und des Midraſch aufſuchten, welche in einem Gemiſch von ſchlechtem Hebräiſch, Syriſch und volksthümlichen Redensarten abgefaßt ſind, genommen von den Völkern, in deren Mitte ſie lebten, ſchufen nur eine Verwirrung, von welcher Chajudſch mit Recht behaupten konnte, „daß ſie die Grundlagen der Sprache zerſtörte, die Mauern niederriß und die Grenzen verwüſtete." Chajudſch widerſetzte ſich mit Erfolg dieſen Zerſtörern; er ſtellte feſte Regeln auf um die Wurzeln mit ſchwachen Buchſtaben und die mit Geminalbuchſtaben zu unterſcheiden, zählte ſie alphabetiſch auf, indem er die Formen und die verſchiedenen Bedeutungen jeder Wurzel aufzählte, und ſo den Weg zu einer präciſeren und weniger zweifelhaften Exegeſe bahnte. Er verdient den

---

[1]) Dieſe Analogie, die ſich in der Zerſetzung der Sprache zeigt, würde an und für ſich bereits genügen, um die Peotanim in ein lateiniſches (romaniſches) Land zu verſetzen. Man hat bereits bemerkt, daß Kalir nie die arabiſche Race, oder den Islam erwähnt. Seit dem 4. Jahrhdt. erſetzte der Reim immer mehr und mehr die Proſodie in die Kirchenhymnen. Während der Kriege über das Exarchat Ravenna's und der Longobarden, erklären uns die Leiden, welche die Juden Süditaliens erlitten, die tiefe Trauer, welche die religiöſen Dichtungen des 7. und 8. Jahrhdts. athmen, zu welchen Kalir gehörte. Vgl. Grätz Monatsſchrift 1859, 361—370; Landshut, Amudâ Abôdâh p. 28. Das von Renan aufgeſtellte Princip (loc. cit. p. 429), daß es keine neuſemitiſche Sprache gebe und die ebenſo geiſtreiche als beredte Erklärung hiezu, wurde vom Autor ſelbſt in der Anwendung beſchränkt. Das Neuſyriſche z. B., von dem Nöldeke mit ſo viel Scharfſinn die Grammatik zuſammengeſtellt, bedarf nur eines civiliſatoriſchen Weſens, wodurch ſie eben ſo gut vom Altaramäiſchen ſich unterſcheiden würde, wie eine romaniſche Sprache vom Lateiniſchen. Und dieſe Bildung ſcheint ſo vor ſich zu gehen, daß man nicht einmal den zerſtörenden Einfluß der Gelehrten zu fürchten braucht, welche gerne die claſſiſche Sprache der Peſchitô herbeiführen würde.

Namen, den ihm die Nachwelt gegeben, Vater der Grammatik. Abu'l-Walid hat in seinem Kitab al Mustalhik ihn blos verbessert und ergänzt. Ohne Zurückhaltung anerkennt er die hohe Bedeutung seines Vorgängers und all das, dessen er bedurfte an Scharfsinn und Ausdauer, um über diese dunklen Fragen Licht zu verbreiten, und die Irrthümer bei Chajudsch schrieb er „der Schwäche der Natur und der Unvollkommenheit unseres Wissens" zu. Auch nicht ein einziges hartes Wort gegen den Meister, überall vielmehr ein bescheidenes Zurückhalten, selbst in den Fällen, wo die Irrthümer ganz klar vor Augen liegen. Er beschränkt das Gebiet seiner Beobachtungen und schweigt überall da, wo Abu Zakarija auch nur durch die leiseste Anspielung das Stillschweigen, das man ihm zum Vorwurf machen könnte, bricht. Als daher das Uebelwollen sich daran knüpfte, neue Auslassungen dem Chajjudsch nachzuweisen, die von Ibn G'anah ebenfalls unbemerkt geblieben, antwortete dieser sehr scharf seinen Gegnern durch sein Risâlet at-Tanbîh und wies ihnen nach, daß sie nicht einmal das Werk gelesen, das sie zu kritisiren gewagt.

Der Tanbîh ist einem Freunde, wahrscheinlich aus Cordova, gewidmet, der unseren Autor in Zaragoza besucht und dem er seinen Mustalhik gegeben. Auf seiner Rückkehr wurde der Freund seines ganzen Gepäckes, unter welchem sich auch der Mustalhik befand, beraubt. Ibn G'anah beeilt sich sofort eine neue Abschrift für ihn verfertigen zu lassen, läßt ihr die „Abhandlung der Anzeige" folgen. Die Antwort war eine so schneidende und vernichtende für die ungerechten Vorwürfe seiner Gegner, daß niemand die Verantwortlichkeit der Vorwürfe übernehmen wollte.

Die Risâlet et-Takrîb wat-Tashîl „die Abhandlung zu nähern und zu erleichtern", hatte, wie bereits der Titel sagt, den Zweck, die Studirenden zur Kenntniß und Einsicht der von Chaj-

judſch aufgeſtellten Grundſätze anzuleiten und einzuführen u. z. in den Einleitungen, welche den verſchiedenen Abhandlungen vorangehen. Die Abhandlung zerfällt in vier Theile. Der erſte und wichtigſte Theil iſt den Fragen gewidmet, welche Abul-Walid ſpäter nur vorübergehend in ſeiner Grammatik behandelt. Wir wollen hier den Inhalt nur kurz mittheilen, indem wir darauf zurückzukommen gedenken, wenn wir die von unſerem Autor aufgeſtellten Grundſätze der Lautlehre auseinanderſetzen werden. Nachdem Ibn G'anah gewiſſe von Chajjudſch gebrauchte Ausdrücke erklärt, theilt er die ſieben Vocale in urſprüngliche (Haupt-) Vocale und abgeleitete, wie auch den Werth und die Ausſprache des Schewâ. Hierauf ſtellt er den Sinn der von Chajjudſch aufgeſtellten Regel feſt, daß gewöhnlich im Hebräiſchen drei Vocale nicht nacheinander folgen können, ohne daß ſie von einem נח נסתר, einem Dageſch und einem Schewâ quiescens gefolgt würden. Ibn G'anah ſtudirt hierauf den Charakter des hê quiescens, indem er dabei die drei anderen Buchſtaben alef, wâw und yod vergleicht. Endlich behauptet er die Dreibuchſtabigkeit der Zeitwörter ſelbſt da, wo der zweite Wurzelbuchſtabe ein quiescens iſt. Einige Bemerkungen über die נד פ' א' beſchließen dieſen Theil. — In den drei anderen Theilen beſchäftigt ſich der Autor der Reihe nach mit den Wurzeln, wo der zweite Wurzelbuchſtabe ein ſchwacher iſt, wo der dritte ſchwach iſt und die zwei, wo der zweite und dritte gleichlautend ſind. Die letzten Seiten endlich enthalten eine feine Unterſcheidung zwiſchen dem Futur, das die Bedeutung des Perfectum's hat, und dem Futur, das das Perfectum erſetzt.

Abu'l-Walid's Schriften verbreiteten ſich raſch in Spanien; die vorhandenen Abſchriften reichten nicht hin und man verlangte immer neue. Die treuen Jünger von Chajjudſch waren darüber empört. Geniale Männer, welche die Wiſſenſchaft bereichern, haben gewöhnlich allzueifrige Anhänger, welche geblendet durch

blinde Bewunderung, in der geringsten Bemerkung einen Angriff gegen den Ruf ihres Meisters sehen. Sie wollen die Wissenschaft auf dem Punkte verharren sehen, wohin der Meister sie gestellt hat. Neben ihnen finden sich glücklicherweise Gelehrte, die begeistert von den neu erhobenen Wahrheiten, dieselben anwenden, verwerthen und, wenn es nöthig ist, modificiren und sich derselben bedienen, neue Fortschritte in der Wissenschaft auf dem von ihren Vorgängern gebahnten Wege zu machen. Ibn G'anah nennt nirgends denjenigen, der sich an die Spitze der äußersten Anhänger von Chajjudsch stellte. Aber Jehuda ben Balâm, Moses ben Ezra, Salomo Parchon und Jehuda ibn Tibbon sind nicht ebenso bescheiden. Der Gegner, der die Chajjudschiten (die Anhänger der Theorie von Chajjudsch) sehr beförderte, der aber kluger Weise von der Kampfesscene entfernt blieb, war R. Samuel Hallévi, der allmächtige Minister des Königs von Granada. Indem wir den beiderseitigen erbitterten Kampf ansehen, fragen wir uns unwillkührlich, ob nicht Ibn G'anah das Loos Menahem's getheilt hätte, wenn das arabische Spanien anstatt zerstückelt zu werden, noch derselben Dynastie unterworfen wäre, wo der Hadschib von Habus seine Hand an den bescheidenen Grammatiker von Zaragoza hätte legen können.

Ibn G'anah erzählt uns am Beginne seines vierten Werkes des Kitâb at-taswija, wie er im Hause eines Freundes „einem begegnet, der manchmal das Land, das er bewohnte" besucht. Dieser nach Zaragoza gekommene Fremdling scheint einer der Feinde unseres Grammatikers zu sein. Vor allem beginnt er mit nicht sehr schmeichelhaften Redensarten, in einer ungebildeten Stadt übe jedes Urtheil, das von einem einflußreichen Manne geäußert wird, einen gar gewaltigen Eindruck. Hierauf schleicht er in einige vornehme Häuser, unter anderen in das Haus Samuel al Chazzan's, eines sonst ganz unbekannten Mannes, wo er eine dem Ibn G'anah entgegengesetzte Ansicht

vorbringt, und obwohl er gründlich widerlegt wird, er ſie in der Sitzung bei Abu Soleiman ben Tarakah, den man gleichfalls nicht näher kennt, nochmals äußert. Da beginnt er zu wanken, bald macht er eine Bemerkung, bald zieht er ſie zurück und ſagt, daß er ſich nur dunkel der Kritik, die der Mustalhik hervorgerufen, erinnere. Aber Abu'l-Walid beharrt auf ſeinem Rechte, und der Streit entſpinnt ſich; während der Beweisführung entlockt er dem Fremden Sätze, über die er unwillig wird, und welche dem geſunden Menſchenverſtande unſeres ehrlichen Gelehrten in's Geſicht ſchlagen.

In dem Kitâbat-taswija giebt der Autor einen authentiſchen Bericht über die daſelbſt abgehaltene Sitzung, und er fügt noch Anmerkungen hinzu, die er gelegentlich eines Briefes, den ſeine Gegner abgefaßt hatten, gemacht hatte.

Man iſt geradezu erſtaunt über die Menge von Schimpfreden, mit welchen Ibn G'anah die äußerſten Anhänger von Chajjudſch überhäuft. Aber im Grunde iſt dies mehr als eine Frage der Grammatik und Exegeſe. Ibn G'anah iſt darüber empört, daß man ihn, den Bewunderer von Chajjudſch, der Verleumdung und des Vorurtheils gegen den Grü nder der grammatiſchen Analyſe, zeiht. Er proteſtirt gegen die Ungerechtigkeit dieſer Anklage in eben ſo rührenden als energiſchen Ausdrücken in der Vorrede der vierten Abhandlung.

(Fortſetzung folgt.)

Zur Geschichte der Juden in Arles

von

Dr. H. Groß.

(Fortsetzung.)

Um dieselbe Zeit ungefähr wie Todros Todrosi lebte in Arles der Exeget Don Comprad. Genau läßt sich dessen Zeitalter nicht bestimmen, auch ist nicht zu ermitteln, wer sich unter diesem provencalischen Begleitnamen [1]) verbirgt. Dessen Erklärung einer Bibelstelle, das Einzige, das wir von ihm wissen, wird von Salomo Ibn Jaisch dem „Jüngern" aus Guadalaxara in seinem Supercommentare zu Ibn Esra angeführt [2]). Der jüngere Jaisch von dem älteren Salomo

[1]) Dieser Name wird geschrieben קומפרד bei Salomo Ibn Jaisch, v. weiter, קומפראר in Cod. Münch. 292 fol. 91, קמפרם bei Isaak b. Scheschet Rga. N 266 v. weiter. Denselben Begleitnamen führte Jacob b. Chajim in Avignon (1453) synagogale Dichter und Verfasser des בית יעקב, Commentars zum Cusari Cod. Berlin 124, in der Vorrede desselben, von Steinschneider Cat. Berlin p. 141 abgedruckt, ist der Name sicherlich corrumpirt in קמראש v. Cat. p. 111. קומפראדו hieß auch Jehuda, Sohn des Samuel di Medina (רש"דם), v. Conforte Kore hadorot ed. Berlin p. 50. Der Herausgeber vermuthet die Identität mit קונראדו, allein Conrad ist ein rein deutscher Name v. Adelung s. v. Damit hängen jedenfalls zusammen Conprado so viel als חכיב und der Frauenname Conprada v. Zunz ges. Schr. II p. 53 und 57. Comparet hieß ein christlicher französischer Schriftsteller in Genf (1722), Comperat war das Pseudonym des im 16. Jahrh. lebenden französischen Arztes Stephan Gourmelen, der aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzte, v. Jöcher Gelehrtenlexikon Supplem. II. s. v. Dagegen zweifle ich sehr, daß פראש Prat eine Abkürzung des erwähnten Namens sei, wie Steinschneider Hebr. Bibliogr. XVI p. 127 vermuthet. Prat hieß ein spanischer Priester (1787) Verfasser mehrerer Schriften u. A. Vicenalia Sacra Aragonienssa.

[2]) Cod. Cambridge 47 p. 52 v. Cat. von Dr. Schiller Szinessy p. 129 ff. Der Verfasser hatte die Güte, mir die betreffende Stelle zu Levi-

Ibn Jaiſch aus Sevilla, der vermuthlich um 1345 geſtorben iſt, zu unterſcheiden, blühte ſicherlich in den fünfziger und ſechziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts, und wohl begründet iſt daher die Annahme, daß Joſeph b. Elieſer, höchſt wahrſcheinlich deſſen Schüler, deſſen Commentar nicht 1346, ſondern 1376 abgeſchrieben und durch mancherlei Zuſätze erweitert hat. Jaiſch citirt [1]) u. A. ſeinen Vater Meir b. David. Letzterer könnte jener „ausgezeichnete Grammatiker" dieſes Namens ſein, den Prophiat Duran in ſeinem grammatiſchen Werke Maaße Efod [2]) anführt. Nach alledem kann man von Don Comprad aus Arles nur behaupten, daß er wahrſcheinlich in der erſten Hälfte des genannten Jahrhunderts geblüht hat und daß die citirte Erklärung einer Bibelſtelle, vermuthlich einem Bibelcommentare deſſelben entlehnt iſt, von dem aber anderweitig nichts bekannt iſt.

Bedeutend jünger als Todros Todroſi war aber der

---

ticus 25, 47 mitzutheilen. Dieſelbe lautet: או לעקר כמו שורש כלו' עקר והוא ששב לדת ישראל שזה נקרא עקר שבשעה שהוא גוי נעקר והוא ממשפחת גר קדם ואין לו רע שנמצא עקר שורש וזה יתכן שמלת ושרשך מארץ חיים הסך מן שורש כן מלת לעקר הסך עקר והטעם מספיק . וה פי' דון קומפרד דארלדי. Der Commentar des שלמה בן יציש הבחור nach dem Cat. a. a. O. beginnt ebenſo wie Cod. 48: בראשית, יש אומר כי הבירת נושא כלי מעם על כן אמר בראשית פי' מלת בראשית היא להרחבת הלשון כי לא יאמר ראשית ואחרית אלא בזמן והזמן תלוי בתנועת הגלגל. In Codd. Uri 106 und Florenz, Medic. Plut. II N. 49 beginnt der Commentar mit einleitenden Worten ואם האמת כמו אם יהיה היובל, und der Abſchnitt בראשית alſo: י"א שהבית נושא בלא טעם פי' שאין בראשית סמוך והוא כמו התחלה, alle drei Codd. enden gleichlautend: ומענין האותות והטופחים כבר אמר בפסוק שלפני זה. Der anonyme Commentar Cod. Münch. 61 fol. 115 b beginnt ואין לשון ראשית ואחרית אלא בזמן והזמן נופל עם התנועה. Vgl. Steinſchneider Hebr. Bibliographie VI p. 115, in Geigers jüd. Zeitſchr. VI p. 126 gegen Auerbach, der daſ. IV p. 297 mit Unrecht die Autorſchaft dieſes anonymen Commentars Iſaak Iſraeli vindicirt. Derſelbe erinnert vielmehr auf Schritt und Tritt an den Commentar des jüngeren Jaiſch.

[1]) V. Cat. Cambridge p. 131 und 247 אדוני אבי ר' מאיר בר דוד ז"ל.

[2]) Ed. Wien p. 116 המדקדק המעולה מאיר בר דוד.

Arzt Jehuda b. Salomo Nathan[1]), auch Maestro Bongobas[2]) Nathan genannt, der Verschiedenes übersetzt hat, sehr wahrscheinlich der Großvater[3]) von Isaak b. Kalonymos b. Jehuda Nathan b. Salomo, der 1437 bis 45 die hebräische Concordanz verfaßt hat, schwerlich aber der Sohn von Salomo b. Salomo Nathan[4]), der um 1305 in Beziers gelebt und sich als Anhänger Abba Mari's an dem Religionsstreite jener Zeit betheiligt hat. Es gab übrigens auch einen Don Vidal Salomo Nathan in Narbonne, dessen Zeitalter jedoch unbestimmt ist[5]). Salomo hieß auch der Großvater des synagogalen Dichters Mose Nathan b. Nathanel in der Provence, der in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts gelebt hat[6]).

Daß Jehuda Nathan ein Provencale war, ist kaum zu bezweifeln. In Spanien, wo er ein medicinisches Werk סוד הסדות verfaßte, kann er sich blos eine Zeit lang aufgehalten haben. Der Familienname Nathan[7]) war in der Provence heimisch und kam auch in Arles vor[8]). Jehuda Nathan

---

[1]) Unrichtig schreiben Pasini Catalog p. 56 Jehuda Salomo b. Nathan und Carmoly La France Isr. p. 91 Jehuda Salomo Nathan.

[2]) Cod. Turin 150 fol. 97 מאנישתרי בנגודש נרין Cod. Münch. 297 fol. 20 Cat. p. 127, Hebr. Bibliogr. XIV p. 97.

[3]) Zunz a. a. O. III p. 190.

[4]) Carmoly a. a. O. Cat. Bodl. 2682. Addit. Minchat Kenaoth N 94 ed. Preßburg hat die L.A. שלמה בר שלמה נתן, die Codd. Halberstamm, Parma und Turin dagegen haben den Namen נתן nicht. V. Les rabbins p. 689.

[5]) V. Neubauer Rapport sur une mission p. 1 Grabschrift ציון קבר דר׳נכבד רון וידאל ש (למה) נתן נ״ע.

[6]) Landshut Amude Aboda p. 256.

[7]) Zu den bei Zunz a. a. O. zusammengestellten Namen Nathan sind nachzutragen, der oben erwähnte Don Vidal Salomo Nathan und Jecheskel b. Abba Mari Nathan „der Franzose" v. Hebr. Bibliogr. VIII p. 48.

[8]) Isaak b. Scheschet a. a. O.

ebenso wie sein Enkel Isaak, der Verfasser der Concordanz, zeichneten „vom Stamme Isai [1])". Ob diese Bezeichnung in der vermeintlichen Abstammung vom Davidischen Königshause, deren sich ja im Mittelalter mehrere Familien rühmten [2]), ihren Grund oder eine andere Bedeutung hat, da Isai auch als Vorname häufig vorkam, läßt sich nicht ermitteln. Bemerkenswerth ist, daß jene Bezeichnung von Abraham Bedaresi [3]) jedenfalls im ersteren Sinne auf den Naßi Kalonymos b. Meir, Vater des Uebersetzers Kalonymos b. Kalonymos in Arles angewendet wurde. Wenn nun von Isaak Nathan [4]) vermuthet wird, daß er in Arles gelebt habe, so steht der Vermuthung nichts im Wege, daß auch dessen Großvater Jehuda Nathan in Arles gelebt habe, in jener Stadt, in der in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts das Studium des Arabischen eine so außerordentliche Pflege gefunden hat. Jehuda's Uebersetzungen, so weit uns deren Abfassungszeit bekannt ist, fallen in die fünfziger Jahre.

a) מראשות הראש [5]) (Buch des Kopfkissens), eine hebräische Uebersetzung oder vielmehr ein Auszug aus dem arabischen me-

---

[1]) Isaak Nathan nennt sich im מאמץ כח ms., v. Reggio Briefe I p. 72 יצחק בן קלונימוס בן יהודה נתן בן שלמה מגזע בן ישי, Jehuda Nathan in Cod. Hamb. 308 בי (l. בן) גזע ישי v. Cod. Münch. 286 Rossi 623.

[2]) V. oben Monatsschr. 1878 p. 472. Nach Juchasin ed. Filipowski p. 209 flohen zwei Söhne des vom davidischen Königshause abstammenden Hai Gaon (das. p. 207) nach Spanien. Der Nachkomme eines dieser Söhne, ר׳ חייא בן אלדאודי starb 1154. Das. p. 218 ואחריו לא נשאר בארץ ספרד אדם מפורסם שהוא מבית דוד. Abravanel dagegen führte seinen Stammbaum ebenso wie den der Familie Ibn Daud auf den König David zurück vgl. dessen Commentar zu Secharja 12, 6 und Schem hagedolim s. v. Abravanel, der genannt wird חטר מגזע ישי Salomo Ibn Verga im Schebet Jehuda N 50 nennt seinen Verwandten דון שמואל הנשיא ממשפחת דוד. Ueber die Neßiim von Narbonne v. oben.

[3]) V. oben a. a. O. חטר מגזע ישי.

[4]) Zunz a. a. O.

[5]) Cod. Münch. 286, Rossi 623, Bislichis 35 הפליט p. 16.

diciniſchen Werke Ibn Wafids wurde am 17. Schebat 1352 vollendet.

b) Im Anſchluſſe daran compilirte er ein praktiſches mediciniſches Werk [1]) nach den jüngeren chriſtliches Aerzten, in dem er u. A. auf ſein Buch der Specifica (סגולות) hinweiſt.

c) הדבור ביתות [2]) den lateiniſchen Tractat de vinis von Arnaldus de Villanova überſetzte er im Herbſte 1358. In jener Zeit nahm die Kenntniß des Arabiſchen in der Provence bedeutend ab, und größer iſt die Zahl derjenigen, die aus dem Lateiniſchen, als derjenigen, die aus dem Arabiſchen überſetzten. Jehuda überſetzte mit gleicher Meiſterſchaft ſowohl aus der einen als aus der anderen Sprache.

d) סוד הסודות [3]) „Geheimniß der Geheimniſſe" eine mediciniſche Schrift, Recepte für die verſchiedenſten Krankheiten enthaltend, wurde ſicherlich nach Vollendung der obengenannten Schriften in Spanien verfaßt, aber von einem Spätern bearbeitet, der Bongodas Nathan ſelbſt citirt und ihn als verſtorben bezeichnet. Der Abſchreiber Reuben b. Salem Salomo nennt den Verfaſſer einen „berühmten Arzt."

e) כוונות הפילוסופים [4]) „Zielpunkte der Philoſophen" von Algaz-

---

[1]) Cod. Bislichis 35[3] ספר רפואה בקדחות ובחלאי שמח הגוף והדאש in drei Tractaten Cod. Soave ſpäter im Beſitze von Steinſchneider קדחות בקצור nur ein Tractat. V. Hebr. Bibliogr. VIII p. 47. Darnach auch in Cod. Oppenh. 1139 Fol. und Turin 154. In Cat. Paſinus p. 58 iſt die Schrift ungenau beſchrieben als Ueberſetzung des Lilium medicinae von Gordon und der Name corrumpirt in Don Goyet Nathan. V. Steinſchneider Virchows Archiv V. 40 p. 113.

[2]) Cod. Hamb. 308[1] Cat. p. 131.

[3]) Cod. Münch. 297, Virchows Archiv a. a. O. p. 115. Andere Schriften deſſelben Autors ſind a) תיאור רפוח Receptenſammlung Cod. Münch. 243[1] v. Cat. p. 88 und b) כלל קצר מן הסמים הנרדפים Cod. Soave, aus dem Arabiſchen des Abu Salt Omaja v. Hebr. Bibliogr. a. a. O.

[4]) In mehreren Handſchriften vorhanden, bald ohne bald mit dem Commentar des Moſe Narboni, mit demſelben jedoch lediglich von

zali. Wann er dieſe arabiſche Schrift auf Anregung ſeiner Freunde, beſonders aber auf die ſeines Oheims oder Vetters (דודי) Nathan b. Salomo hebräiſch überſetzt hat, iſt unbeſtimmt. Dieſe Ueberſetzung iſt jedenfalls die Frucht eines reifern Alters nach dem rigoroſen Ton zu ſchließen, den der Ueberſetzer in der Vorrede [1]) anſchlägt. In derſelben klagt er über den Verfall der Wiſſenſchaft, namentlich über die Vernachläſſigung des Studiums der Philoſophie.

Dieſe Klage paßt beſſer auf die zweite Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, in der die Provence in der That nur ſehr wenig namhafte jüdiſche Gelehrte aufzuweiſen hat, als auf die erſte Hälfte, gegen deren Ende noch Männer wie Gerſonides und Todros Todroſi lebten und wirkten und die philoſophiſchen Studien förderten. Die Angabe [2]), daß die genannte Ueberſetzung der „Zielpunkte der Philoſophen" bereits von Todros Todroſi in ſeiner hebräiſchen Ueberſetzung der „Quellen der Unterſuchungen" citirt ſei, bedarf daher ſehr der

---

Copiſten zuſammengeſtellt, beginnt: אמר אבו חמד אלגזלי המוסי תהלת לאל אשר הבדילנו מן התועים ושם חלקנו ביודעים Cod. Mich. 330, wahrſcheinlich Paris 904, Parma 55 nach der Aufzählung im Hebr. Bibliogr. VIII p. 68, de Roſſi 143[7], 286, 437, 515, 1340 doch nicht 1218, das anders beginnt, Turin 150[1], Berlin 111[1] v. Cat. p. 86 und 130, wo die Vorrede abgedruckt iſt. In derſelben weiſt der Ueberſetzer auf die unvollſtändige Ueberſetzung eines bedeutenden Provençalen hin, (אחד מן החברים אשר לקולו מקשיבים) der bei der Vertreibung der Juden, wohl 1306, Frankreich verlaſſen und die Ueberſetzung mitgenommen hat. Sollte das jener ר' יצחק דנחנה ſein, auf den Kalonymos b. Todros hinweiſt? Vgl. oben.

[1]) שמעו נגידים כי אדבר, דברי ריבות ותוכחות אחבר כי ריב לי עם זמני ועם אנשיו המשמרים הבלי שוא מלאתי מלין קשין כגידין, עונשין מן הדין. Ebendaſ. בעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו, באהל יעקב בדקו ולא מצאו, כי אבדה חכמת חכמינו ואין חזון נפרץ, ובכל בני ישראל איש לשונו לא יחרץ, לדבר באלו החכמות וכו'.

[2]) Carmoly a. a. O. Vgl. dagegen Cat. Bodl. 2682 Addit.

Bestätigung. Wäre diese Angabe richtig, dann müßte die genannte Uebersetzung schon vor 1340 entstanden und der Uebersetzer, da die Uebersetzung, wie bereits bemerkt, ein männliches Alter, nicht aber das eines Jünglings voraussetzen läßt, mindestens um 1310 geboren sein. Das wäre aber ein zu weiter Abstand zwischen seiner Blüthezeit und der seines Enkels Isaak Nathan. Wir kommen daher der Wahrheit näher, wenn wir seine Geburt um volle zwei Jahrzehnte später, also gegen das Ende des ersten Drittels des vierzehnten Jahrhunderts ansetzen.

Ein wohl um mehrere Jahre jüngerer Zeitgenosse des Genannten und wie dieser Arzt war Maestro Salves Vidal de Burian in Arles, von seinen Zeitgenossen und Späteren, die öfter auf dessen Heilmittel hinweisen, ehrenvoll genannt [1]). In den Jahren 1377 und 78 consultirte ihn ärztlich ein Verwandter unbekannten Namens, vermuthlich ebenfalls in Arles lebend, der im Alter von 45 Jahren stehend, im Jahre 1384 für seinen Sohn Vidal ein medicinisches Sammelwerk לקט רפואות [2]) angelegt oder blos abgeschrieben hat.

Der Name Salves [3]) kam in der Provence oft vor. Aus

---

[1]) Cod. Münch. 297 סוד הסודות fol. 39 b vgl. Virchows Archiv a. a. O., Cod. Uri 496 fol. 235 v. Hebr. Bibliogr. XIII p. 106.

[2]) Cod. Florenz Medic. Plut. 88 N 35, überschrieben לקט רפואות fol. 115. Der Verfasser oder Schreiber nennt seinen Verwandten מאי׳ שלויש וידאל דבוריאן in ארלי, falsch bei Biscioni in fol. p. 157. Magister Salvi Vida de Murian in Harle seu Harlemi, von Steinschneider nach der Mittheilung Lasinios in Hebr. Bibliogr. a. a. O. richtig gestellt. Darnach ist auch für Vida, dem Sohne des Schreibers, Vidal וידאל zu lesen, obwohl es auch einen Namen וידו giebt, v. weiter. Der Name דבוריאן kam auch sonst in Arles vor, v. weiter, bei Isaak de Lates Rga. ed. Wien p. 88 kommt vor דפוויריאן (?) (בונפיל) קריגום במנפיל. Die Namen sind in dieser Ausgabe nicht besonders correct. Vielleicht ist der letztere Name zu emendiren in דבוריאן oder דבויריאן.

[3]) רו׳ שלוש דטריץ bei Isaak de Lates a. a. O. p. 98, kurz vorher corrumpirt דטרון, es ist Tretz unweit Aix in der Provence; אנשלויש bei Isaak b. Scheschet Rga. N 266, v. weiter; בונים דשלוש aus Salon als

Arles ſelbſt war Meir b. Samuel דשלויש, de Salves [1]), der im Jahre 1397 in Piſa für ſeinen Lehrer Jechiel b. Matatia einen Siddur abgeſchrieben hat. Das könnte der Zeit nach wohl jener Meir de Salves [2]) aus der Provence ſein, der im Jahre 1434 Gerſonides Commentar zu Hiob abgeſchrieben hat, und wie es ſcheint, iſt es derſelbe Meir de Salves [3]), der im Jahre 1430 den Cod. De Roſſi 568, ein von Abu Ali Ibn al Haſſan (Ibn al-Haitham) verfaßtes und von Jacob b. Machir hebräiſch überſetztes aſtronomiſches Werk verkauft und wohl auch copirt hat.

Ein Zeitgenoſſe des Vorhergenannten war Iſaak b. Joſeph b. Salomo b. Mordechai b. Iſaak b. David Kimchi, der im Jahre 1394 zwei Schriften des Schemtob Falaquera, אגרת הויכוח und המבקש, in Arles für ſeinen eigenen Gebrauch copirt hat [4]). Derſelbe gehörte alſo dem ge-

---

Zeuge in einem Vertrage Cod. Cambridge 63 Cat. p. 198. Der Name iſt daſ. wiedergegeben durch de Silvis, Steinſchneider a. a. O. ſchwankt zwiſchen Silvis und Salvis. Ich ſchreibe Salves wie Zunz geſ. Schr. II p. 35 nach der Analogie der anderen daſ. angeführten Namen, Salvad und Salvet vgl. weiter.

[1]) V. החלוץ IX Abth. II p. 50 angeführt in Hebr. Bibliogr. a. a. O.

[2]) Cod. Turin 123 v. Cat. Paſinus p. 45 מאיר דשלויש מפרובינצא.

[3]) Codd. De Roſſi II p. 88. Cod. Berlin 25 p. 141, v. Cat. p. 10 enthält die Bemerkung eines Samuel b. Meir דשלווי שלווי, daß er dieſe Handſchrift an Iſaak b. Menachem im Jahre 1432 verkauft hat. Sollte der erſtere Name mit dem des Vorhergenannten zuſammenhängen und etwa deſſen Sohn bezeichnen? Der zweite Ausdruck שלווי iſt vielleicht eine abgekürzte Euphemie für Lebende, wie שליו, deren ſich der Schreiber des Wortſpiels wegen bediente.

[4]) Eine aus der Bibliothek des Salomo Dubno ſtammende Handſchrift des אגרת הויכוח enthält, wie Straſchon in פרחי צפון I p. 47 berichtet und Halberſtamm mir freundlich mitgetheilt hat, vgl. Steinſchneider in Amude Aboda p. 124 folgendes Epigraph: אני יצחק קמחי בן יוסף קמחי בן החכם ר' שלמה קמחי בן הרב החכם ר' מרדכי קמחי בן החכם הרב הגדול ר' יצחק קמחי בן האצל (האשל?) הגדול הרב החכם הנעלה אור הגולה ר' דוד קמחי הספרדי בעל השרשים ע"ם ישי"א — כתבתי לעצמי וה הספר הנקרא מבקש עם אגרת הויכוח וסיומתיו ביום ט"ו לירח כסליו שנת

lehrten Stande an. Sein Ahn David ist der berühmte Grammatiker dieses Namens, der Sohn von Joseph b. Isaak und der Bruder von Mose Kimchi. Der genannte Mardochai Kimchi ist vermuthlich der Vater des bereits oben [1]) erwähnten Isaak b. Mardochai Kimchi aus Salon, der ein hohes Alter erreicht hat [2]). Letzterer wäre demnach der Enkel des Grammatikers David Kimchi und der Großoheim von Isaak b. Joseph Kimchi aus Arles gewesen. Derselben Familie gehört wohl auch Samuel b. Moses Kimchi [3]) an, der einen Commentar zu שרק שירה verfaßt hat und um 1345 noch am Leben war, vielleicht der Urenkel des Commentators Mose (ca. 1190), des Bruders von David Kimchi. Der Familienname Kimchi wurde noch mehrere Jahrhunderte später bis in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts von verschiedenen Gelehrten geführt [4]).

(Fortsetzung folgt).

קנ"ד לפרט האלף הששי לימין שאנו מונים פה ארלדי ת"ו, הצור ברחמיו יחדיכנו בדרך אמת ובנתיכורת היושר להבין מאמריו הנאמנים כדבר שנאמר למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי או תצליח את דרכיך ואז תשכיל, א"א חוק הסופר לא היום ולא לעולם (יחק?)

[1]) Monatsschr. 1879 p. 423 und 472.

[2]) Er correspondirte mit Salomo b. Abereth, der ihm ehrenvoll begegnete und lebte noch um 1341, v. Isaak de Lates Rga. p. 87 und 93. Das. p. 88 ist die Jahreszahl ק"נ corrumpirt vgl. Zunz Literaturgeschichte p. 505.

[3]) B. Dukes im Orient Litbl. 1849 p. 237.

[4]) Asulai kannte persönlich Jacob b. Samuel Kimchi in London, Verfasser des talmudischen Werkes שושנת יעקב. B. Schem hagedolim s. v., vgl. Fürst Bibliotheca II p. 183—89, wo die verschiedenen Kimchiden älterer und neuerer Zeit zusammengestellt sind.

Analekten.

(Fortsetzung.)

IV.

Zu Baba kamma 6, 2, wo vom kleinen Vieh die Rede ist, welches der Besitzer der Sonne ausgesetzt hat, giebt die Gemara eine kurze Erklärung, die so lautet: דאמר ליה מידע ידעת דכיון דשבקתיה בחמה כל טצדקא דאית לה למיעבר עברת ונפקת. In dieser sehr correkten aramäischen Stelle ist ein Wort schwierig; es ist das Wort טצדקא, welches auf Menachot 41 a vorkommt, wo jemandem der Vorwurf gemacht wird, daß er alle טצדק anwende, um sich von der Pflicht, Zizith an sein Gewand zu heften, los zu machen. Die beiden Stellen werden von Levy in seinem neuhebräischen Wörterbuche II, S. 184, angeführt, und dabei bemerkt, daß das Wort wahrscheinlich persisch sei. Allerdings ist es persisch, und zwar wie gewöhnlich die auf קא endenden Wörter altpersisch, dem gewöhnlich ה im Neupersischen entspricht. Nun liegt hier ein alter Fehler in beiden Texten, denn der Aruch hat bereits das Wort mit den nämlichen Buchstaben geschrieben.

Ich habe bereits im Jahre 1867 (Journal asiatique I, 94—96) darauf aufmerksam gemacht, daß טצ dem persischen Tschin entspreche, und daß der Gittin 86 a genannte שרעין דנפיק עד מצרה, weder, wie Raschi meint, einen zwei Jahre, noch, wie R. Nathan im Aruch behauptet, einen drei Jahre dauernden Aussatz bedeute, sondern sicherlich einen vierjährigen Ausschlag bezeichne. Das Wort entspricht unstreitig dem persischen Zahlworte Tscheher = vier [1]). R. Nathan hatte ganz Recht zu

[1]) So erklärt es auch Perles, etymologische Studien S. 29. R.

ſagen: לשון פרסי הוא, wie nach Rappoport (Bittim hailtim X, S. 23) geleſen werden muß. — Wir haben hier nun wieder ein mit מצ beginnendes Wort, und ändert man das Dalet in Reſch, ſo haben wir das neuperſiſche Wort tſchâreh, welches „Mittel" zu überſetzen iſt. Herr James Darmſtetter, der tüchtige Zendiſt, bemerkt mir auf meine Anfrage, daß tſchareh ein Pehtevi tſchârak laute, ganz unſer מצרקא [1]); blos meint er, man müſſe מצארקא mit Alef erwarten. Wer aber weiß, wie leichtſinnig unſere Copiſten und Deuter mit der Leſemutter א verfahren ſind, wird ſich über dieſe Vernachläſſigung nicht wundern. Wo findet ſich heute noch das correkte באהר für בהר, oder der bei Abulwalid ראבא geſchriebene Name für רבא, oder das bei Maimonides durchgehends in ſeinem arabiſchen Sepher Hamizwoh orthographirte פשאטיה רקרא für פשטיה ד'? Wahrſcheinlich hat man frühzeitig, ohne ſich Rechenſchaft zu geben, ſich durch das geläufige צדק irren laſſen, und ein Daleth an die Stelle des Reſch geſchrieben.

V.

Woher kommt das ſo häufig in der Miſchnah ſich findende מחמת? Ich glaube nicht, daß man Levy in ſeinem neuhebräiſchen Wörterbuche (II S. 79) beiſtimmen möchte, der daſſelbe vom ungebräuchlichen Hauptwort חמה ableiten will. Die jeruſalemiſch-aramäiſche Wurzel חמא, ſehen, kommt in der Miſchnah nicht vor. Die Wurzeln, welche „lieben, gefallen", bedeuten, laſſen leicht Partikeln entſtehen, die wegen zu überſetzen ſind. Man denke nur an gratia und χάριν. Sollte in מחמת nicht ein מחמדת aus Luſt ſtecken? Das Daleth wäre vor Taw zur Verkürzung ausgefallen, wie in אחת = אחדת, oder wie in לת für לדת. Das Wort wird ja immer nur vor Subſtantiven, wie: מחמת איסור, מחמת מיאום, oder mit Suffixen gebraucht.

[1]) Dieſe Erklärung iſt plauſibler als Perles daſ. S. 45.

VI.

Ich weiß nicht, ob schon Andere die Bemerkung gemacht haben, daß fast alle Mischnah-Tractate agadisch endigen. Während die Tosefta sehr häufig agadische Stücke mit den halachischen vermischt, scheint der Ordner unserer Mischnah dieses vermieden zu haben. Um sich der allgemeinen Regel zu fügen, die den Scherz zum Ernste für die Schüler hinzuzuthun empfiehlt, scheint R. Juda am Ende einer Massechet einen Paragraphen der alten Sitte geopfert zu haben. Man weiß somit, welche gesetzliche Bedeutung der letzten Mischnah des Traktates Gittin beizumessen ist. Die Schmähungen, welche von Judenfeinden gegen diesen Paragraphen geschleudert worden sind, zerfallen somit in ihr Nichts, und es hat nie ein Tanait daran gedacht, daß einer Frau ein Scheidebrief gegeben werden dürfe, weil ihr das Mißgeschick begegnete, das Lieblingsgericht ihres Gatten anbrennen zu lassen! Nun wird dieser Spaß gar der sanften Schule Hillels zugeschrieben!

J. Derenburg in Paris.

Tosefta-Varianten.

von

Dr. Zuckermandel.

(Fortsetzung.)

Wir sehen aber hier wiederum, wie Mischna von Tosefta abhängig ist und wie durch das bei der Redaction der Mischna

hervortretende Streben zu kürzen der Zusammenhang unkenntlich geworden. Vergebens frägt man sich in Mischna, wie die genannten Bestimmungen in diesen Abschnitt kommen. [1]) Im Original finden wir den Zusammenhang. Weil die Mischnaredaction die Controverse von אין ממזר ביכמה und die speciellen Fälle derselben aufzuführen nicht für nöthig hielt, ging ihr das Bindeglied verloren, welches die folgenden Bestimmungen mit den voraufgehenden verknüpft. Auch der Schlußsatz in unserem Absch. Tos. שומה (3 16/18), wurde in Mischna, weil darüber weiter XIV, 1 verhandelt wird, in diesem Perek ausgelassen, während er offenbar eine Ergänzung zu § 8 bildet [2]).

5) Die eben genannten Bestimmungen von בן תשע שנים (p. 254_3—$_{18}$) sind in A. W. ganz sinnlos gegeben. Pardo hat sie richtig wie in E. emendirt. So ist Z. 5, 6 in A. W. ראשון und שני mit einander verwechselt, vgl. oben 248_{19},

[1]) R. L. Heller, der sich oft Mühe giebt, einen Faden zu den Perakim zu finden, hat über die Verschiedenartigkeit der Bestimmungen in einem und demselben Perek Nichts zu bemerken.

[2]) Wir haben schon oben S. 47 ein Beispiel gegeben, wie der strikte Zusammenhang in Tosefta, durch Kürzung in Mischna minder scharf hervortritt, ein anderes finden wir in diesem Traktat M. III, 10. Auch hier fehlt uns der Faden, welcher die letzte Mischna mit der vorhergehenden verbindet. In Tos. ist er vorhanden. Das. 5 § 8 (p. 246_7) folgt auf den mit dem Schlußsatz von M. 9 gleichlautenden Passus die Controverse zwischen R. José und R. Simon, ob bei einem Vergehen aus zwiefachen Gründen, wie das genannte Beispiel es ist, ein oder zwei Sündopfer dargebracht werden. Daran schließt sich § 9, der von vielen Sündopfern handelt bei Uebertretung eines Gebotes aus verschiedenartigen Gründen. — Ferner ist die Stellung des Abschnittes 4 aus Tosefta 243_{11} erklärlich, aber nicht durchsichtig in M. — Auch paßt der Satz in M. I. 4, daß die Controversen der Schulen Schammais und Hillels keine Trennung erzeugte strikte zu Tosefta 1 § 10 (p. 241_{10}), wo alle sieben Controversen in Ehesachen zwischen den Schulen aufgezählt werden, während es in Mischna auffallen muß, warum gerade hier die Bemerkung? Auch der Schlußparagraph (I § 13) in Tos. ist wohl in M. mit Absicht ausgelassen, weil Babli ihn emendirte, wodurch ein anderer Sinn herauskommt, vgl. Rahmer, Literaturblatt Nr. 11 d. Jahrg.

wo auch in A. die Begründung R. Simons ausgelassen ist. Auch dort emendirt Pardo richtig. Ferner ist Z. 9 — wie auch Pardo richtig bemerkt — das sinnlose כביאה in A. W. mit E. zu streichen, in Z. 13 ist אין ביאת הראשון in E. W. richtig, falsch in A. ואם [1]). Pardo emendirt אם אין, aber die Conditionalpartikel kann auch ausgelassen werden, endlich ist Z. 16 in A. W. sinnstörend וקטן eingefügt, was Pardo gleichfalls mit E. zusammentreffend streicht. Hingegen ist Z. 12 שביאת in E. mit A. W. zu emendiren in שאם ביאתו und Z. 18 mit A. W. für הרי ז zu lesen אינו und auf derselben Z. אינו zu streichen.

So glücklich aber Pardo hier in Emendationen ist, so ist seine Erklärung der einzelnen Bestimmungen nicht zutreffend. Sie hat ihn selbst nicht befriedigt, wie sein Zusatz — weil er eben fühlt, daß das Gleichgesetzte ungleich ist — כך צריך לפרש כפי השיש דילן beweist. Aber, wenn wir uns der Autorität des Babli in Praxi fügen, so steht bezüglich der Erklärung die grammatische und logische Nothwendigkeit höher, welche uns hierbei leiten soll und das Ergebniß zu Tage fördert, das Tosefta und Mischna hier wie oft verschiedene halachische Standpuncte darstellen und zwar jene einen älteren, diese einen jüngeren.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) In Note 13 a. a. O. muß es heißen ואם [אין] st. ואם [ואין].

Recenſionen.

Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraſchim, zum erſten Male ins Deutſche übertragen von Dr. Aug. Wünſche. Erſte Lieferung: der Midraſch Kohelet. Leipzig. Otto Schulze, 1880.

Die herrliche Midraſch-Ueberſetzung, von der uns hier die erſte Lieferung in prächtiger Ausſtattung vorliegt, wird die jüdiſche Theologie mit Bewunderung und mit — Beſorgniß erfüllen. In der Sprache des Midraſch will ich dem hervorragenden chriſtlichen Midraſchkenner, Herrn Wünſche, dieſe Bewunderung und eigenartige Beſorgniß über ſein Werk ausdrücken. „Als Gott auf dem Sinai ſich offenbarte, um dem Volke Iſrael ſeine Lehre zu verleihen, da übergab er Moſe על הסדר Mikra, Miſchna, Talmud und Agada und ſprach zu ihm, geh' und lehre ſie Iſrael. Moſe wollte die geſammte Lehre ihnen niederſchreiben, Gott aber ſprach, nur die Thora möge ihnen geſchrieben übergeben werden, Miſchna, Talmud und Agada ſollen ihnen ewiglich als mündliche Lehre bleiben. Denn einſt werden die Völker über Iſrael herrſchen und ſie werden ihnen die geſchriebene Lehre nehmen, darum ſoll Iſrael die „mündliche Lehre," ſollen ihnen Miſchna, Talmud und Agada bleiben, damit ſie dadurch ſich auszeichnen von den anderen Völker" (vgl. Exod. r. cap. 47 Anf.). Wird die Agada, wenn das Wünſche'ſche Werk vollendet ſein wird, noch zum auszeichnenden Beſitze des jüdiſchen Volkes, der jüdiſchen Theologie gehören? Das iſt die eigenthümliche Beſorgniß, die wir in gerechter Bewunderung dieſer Midraſch-Ueberſetzung ausſprechen müſſen!

Mit welcher Leichtigkeit, mit welcher Eleganz ſelbſt die

ſchwierigſten Stücke übertragen worden ſind, möge die eine Probe zeigen (S. 35), mit der man den Text (zu Khl. 2, 20) vergleichen wolle:

„Ich ſprach dann wieder: Sowie andere ſich für mich abgemüht haben, ſo bin ich es auch zu thun ſchuldig.“

Hadrian, der Verwünſchte, luſtwandelte einmal auf den Wegen von Tiberias, da ſah er einen alten Mann Gruben machen, um Pflanzen hineinzuſetzen (W. fügt hier einen Satz aus Lev. r. cap. 25 ein): Alter! wie viele Jahre zählſt du heute? Hundert Jahre. Und du machſt noch Gruben, um zu pflanzen? Denkſt du denn noch die Früchte davon zu genießen? Wenn ich es würdig bin, werde ich davon eſſen, wenn nicht, ſo habe ich mich um meine Kinder bemüht, wie ſich meine Eltern um mich bemüht haben. Bei deinem Leben! ſprach der König, ſollteſt du dich noch des Genuſſes erfreuen, ſo laß mich es wiſſen. Mit der Zeit trugen die Pflanzungen Feigen. Das muß ich dem Könige melden, ſprach er. Was machte er? Er füllte einen Korb mit ſolchen Feigen, zog damit hinauf und ſtellte ſich an den Eingang des Palaſtes. Was willſt du? fragte ihn die Wache. Saget dem König, ein alter Jude ſtehe draußen und bitte, ihn begrüßen zu dürfen. Man ging und meldete es dem König. Derſelbe ließ ihn herein kommen. Nach ſeinem Anliegen befragt, gab er zur Antwort: Ich bin der Alte, an dem du einſt vorbeigingſt, als ich Gruben machte, um junge Bäumchen zu pflanzen. Du ſagteſt mir damals, daß, wenn ich ſo glücklich ſein ſollte, noch die Früchte davon zu genießen, ich es dir melden ſollte. Siehe, das Glück iſt mir zu Theil geworden, dies ſind Feigen von jenen Bäumen. Hadrian gab ſofort den Befehl, dem Juden einen goldenen Seſſel zu bringen, den Korb auszuleeren und ihn mit Denaren zu füllen. Dieſem alten Juden ſoll eine ſolche Auszeichnung zu Theil werden? fragten die

Diener. Sein Schöpfer ehrt ihn, fuhr der Herrscher sie an, soll ich ihm nicht auch Ehre bezeugen?"

Keinen geringern Genuß als die bewunderungswürdige Uebersetzung, die überall auf gleicher Höhe bleibt, gewährt die, schon dem Auge so gefällige, verständnißvolle Abtheilung der größeren Stücke, die in den Ausgaben ein wirres Nacheinander bilden. Wie übersichtlich ist z. B. die Auslegung zu 1,7 (כל הנחלים) oder die zu 5,9 (ארב כסף) durch die Uebersetzung (S. 10—13 und S. 71—75) geworden! Daß noch bei seltener vorkommenden Fremdwörtern die betreffenden Wörter griechisch beigefügt sind, wie S. 3 σκεπαστής für באיספקרפסטי (crmp. l. באסקפטי s. Levy Talm. W.B. I, 132 a), oder S. 13 σημισηρικά und ὁλοσηρικά für den Satz כך הוא מחדש לבושיהם יומא דין סימיסריקון מחר אוליסרוקון – ist gewiß eine dankenswerthe Zugabe.

Nach Recensentenart geringfügige Ausstellungen gegen die Uebersetzung machen zu wollen, will ich mir nicht erlauben, nur möchte ich den Herrn Vf. bitten, von der bloßen Stellenangabe eines Schriftverses (statt der Anführung desselben) nicht so oft Gebrauch zu machen. Leicht geht hierdurch die Wirkung einer Stelle verloren, und die Pointe wird nicht gleich begriffen. Nicht jeder Midraschleser ist so „bibelfest", daß er denselben Reiz empfinde, wenn er zur Begründung eines Gedankens, zur Anlehnung eines Ausspruches die Angabe sieht „wie Jud. 5, 31 steht" oder „s. Hi. 12, 10," als wenn er die Verse selbst liest.

Soll ich aber bekennen, daß ich eine Stelle des Werkes mit schwerem Herzen gelesen habe, so geschieht es, um an diese Stelle eine Besprechung zu knüpfen, durch die ich vielleicht, um meinen Dank dem Herrn Vf. abzutragen, einen geringen Beitrag zu seinem großen Werke liefern könnte.

Der Uebersetzung geht voran eine schön orientirende „Einleitung in den Midrasch Rabbot im Allgemeinen" (V—XIV)

worauf dann „Einige Bemerkungen über den Midraſch Kohelet im Beſondern" folgen (XIV—XVI). Hier, im Beginn dieſer Bemerkungen, ſagt der Herr Verf.: „Trotzdem, daß ſich in dieſem Midraſch viele Stücke aus dem paläſtinenſiſchen (jeruſalemiſchen) wie babyloniſchen Talmud und den älteren Midraſchim finden, ſo deutet doch die Entlehnung von Stücken aus den jüngeren Midraſchim darauf hin, daß er einem ſpäteren Zeitalter angehört. Er iſt entſchieden jünger als der Midraſch Schir ha-Schirim und der Midraſch Echa. Gleich der Eingang zu c. 1,1 ſtimmt faſt wörtlich mit dem Eingange des Midraſch Schir ha-Schirim überein." Dieſe Sätze enthalten vieles, was befremden muß. Es brauchte nicht ſo hervorgehoben zu werden, daß die Entlehnungen aus dem jeruſ. und babyl. Talmud wie den älteren Midraſchim keinen Beweis für ein frühe Abfaſſungszeit des Midr. Khl. abgeben; ſolcher Entlehnungen ſind ja alle, auch der ſpäteſten Zeit angehörenden Midraſchim voll. Und darf man den Midr. Echa zu den „jüngern Midraſchin" rechnen und ihn womöglich noch ſpäter als Midr. Schir ha-Schirim ſetzen? Der Vf. verweiſt ferner in einer Anmerkung zum erſten Satze auf Zunz G. Vortr. S. 265 f, „wo er (der Midr. Khl.) als der jüngſte Midraſch in der ganzen Rabbotſammlung bezeichnet wird." Das ſteht in Zunz nicht! Vielmehr ſagt Z., nachdem er dieſen Midraſch als eine Arbeit des jüngeren Zeitalters charakteriſirt hat, gleich darauf: „Aus den erwähnten Hagada's zum hohen Liede, zu Ruth und Kohelet iſt vieles in Jelambenu, Debarim rabba, Peſikta rabbathi und Schemoth rabba übergegangen; ſie bilden zwiſchen den letzgenannten und der älteren Hagada die Mitte. Alſo iſt nach Zunz der Midr. Kohelet nicht der jüngſte in der ganzen Rabbotſammlung, ſondern vielmehr älter als Debarim r. und

Schemoth r. und — eben nach Zunz — selbst älter als Jelambenu.

Da Zunz außer einigen Entlehnungen aus dem babyl. Talmud nur noch die Stellen anmerkt, die der Midr. Khl. gemeinschaftlich mit Midr. Ruth hat (in der Wiedergabe bei Wünsche ebend. haben sich leider mehrere das Vergleichen sehr erschwerende Druckfehler eingeschlichen), und sonst ganz allgemein sagt, daß Midr. Khl. die älteren palästinensischen Hagada's benutzt, so will ich hier, zumal Herr Wünsche nur gelegentlich auf die Parallelstellen oder Quellen verweist, über diese Benutzung genauere Angaben machen, die auch für eine Untersuchung über die Composition dieses Midrasch nicht ohne Werth sein dürften.

Gleich wie Schir ha-Schirim r. (worüber zu vgl. unsere Abhdl. im vorigen Jahrg. dieser M. Schr. S. 337 ff). ist Kohl. r. zum ganz großen Theile aus den Proömien zusammengestellt, die der Autor dieses Midrasch über Verse aus dem Buche Kohelet (über den Brauch, die Proömialtexte aus den nicht-pentateuchischen Büchern zu wählen s. M. Schr. a. a. O. S. 112) in den älteren Midraschin, Pesikta de Rab Kahana, Genesis r. und Leviticus r. vorgefunden hat. Diese Bedeutung der Proömien in dem älteren Midrasch als Quellen oder Bestandtheile der jüngeren Midraschim ist noch gar nicht erkannt und gewürdigt worden. In Gen. r., die ein fortlaufender Auslegungsmidrasch zum Buche Genesis ist, treten die Proömien nicht so hervor, wie in der Pesikta und Lev. r., welche abgeschlossene Pesiktot, Vorträge für bestimmte Tage oder über bestimmte Themata (in Lev. r. liegen den einzelnen Parascha's mehr besondere Themata als Texte zu Grunde) enthalten. Die Proömien in der Gen. r. sind auch um so zu sagen, noch primitiver Natur, dagegen sind die in den beiden anderen Midraschwerken vollständig ausgebildet und (zumal in der Zusammenstellung mehrerer derselben zu jeder Pesikta oder Parascha) sehr umfangreich.

So kommt es auch, daß die längſten Stücke im Midr. Khl. (nächſt dem jeruſ. Talm.) der Peſikta und Lev. r. angehören. (Es bleibe hier unerörtert, ob der Autor des Khl. r. die Proömien aus den Peſiktot, die jene beiden Midraſchim gemeinſchaftlich haben, vgl. M. Schr. a. a. O. S. 103 und S. 457 — hier kämen in Betracht Lev. r. cap. 20, 27, 28 = PP. XXVII, IX, VIII — mehr nach der Peſikta oder nach Lev. r. wiedergiebt). Iſt man auf die Gewohnheit der Redakteure der jüngeren Midraſchim, Proömien aus älteren Werken über Verſe des betreff. bibl. Buches als Verserklärungen ihres Midraſch zu verwenden, aufmerkſam geworden, ſo kann man ſchon faſt im Voraus wiſſen, daß man jedes ſolche Proöm in dem betreffenden Midraſch wieder finden wird.

Aus der Peſikta hat der Autor des Khl. r. ſämmtliche Proömien aufgenommen, die zu ihrem Texte einen Vers aus dem Buche Kohelet haben:

Aus P. פרה das Proöm über Khl. 7 23 (אמ כל זה נסיתי בחכמה) Peſikta ed. Buber S. 33 b — 36 a. Midr. Khl. S. 104 a und b (ed. Frankfurt). Aus derſelben P. das Proöm üb. Khl. 8,1 (מי כהחכם) S. 36 a — 38 a Midr. Khl. S. 104 d bis 105 b.

Aus P. העומר das Proöm über Khl. 1,8 (מה יתרון) S. 68 b—70 a (Lev. r. cap. 28) — Mid. Khl. S. 82 c — 83 a (Wünſche S. 4—6; die Schlußformel לפיכך משה מהיר וכו' iſt als ſolche nicht beachtet).

Aus P. שור או כשב das Proöm über Khl. 3,15 (מה שדיה בכר הוא) S. 76 a) (= Lev. r. cap. 27) Mid. Khl. S. 92 d f. (W. S. 51—52).

Aus P. בחודש השלישי das Proöm über Khl. 3,1 (לכל זמן) S. 102 b f. — Midr. Khl. S. 90 a (W. S. 38 f).

Aus P. אחרי מות das Proöm über Khl. 9,2 (הכל כאשר לכל) S. 167 b — 168 b (Lev. r. cap. 20) — Midr. Khl. S. 106 b.

Aus derſ. P., das Proöm über Khl. 2,2 (לשחוק אמרתי מהולל) S. 168 b — 170 a Midr. Khl. S. 87 c f. (W. S. 26 f.).

Aus P. עצרת ביום השמיני das Proöm über Khl. 7,14 (ביום טובה) S. 191 a f. — Midr. Khl. S. 103 a f.

Aus derſ. P. das Proöm über Khlt. 11,2 (תן חלק לשבעה) S. 192 a f. — Midr. Khl. 113 b f.

Ebenſo finden wir wieder im Midr. Khl. ſämmtliche Proömien aus Leviticus r. über Verſe aus Kohelet.

Aus Lev. r. cap. 3 das Proöm über Khl. 4,6 (טוב מלא כף נחת) — Midr. Khl. S. 94 c d (Wünſche S. 59—61).

Aus Lev. r. cap. 4 das Proöm über Khl. 3,1 (ועד ראיתי תחת השמש) — Midr. Khl. S. 93 bc (W. S. 52—54.)

Aus Lev. r. ebend. das Proöm über Khl. 6,71 (כל עמל האדם לפיהו) — Midr. Khl. S. 99 a b (W. S. 84).

Aus Lev. r. cap. 16 das Proöm über Khl. 5,5 (אל תתן את פיך), in den Ausgg. abgekürzt und mit der Verweiſung כדאיתא במורש קהלת, nämlich S. 96 ab (W. S. 66 f).

Aus Lev. r. cap. 17 das Proöm über Khl. 12,1 ff. (וזכר את בוראיך) — Midr. Khl. S. 114 c—115 a (ein zuſammengehörendes Stück bis לפיכך משה מהדר לישראל איש כי ילכה אל בית עולמו, S. 115 a Z. 6).

Aus Lev. r. cap. 22 das Proöm über Khl. 5,8.9 (ויתרון ארץ בכל היא) Midr. Khl. S. 96 c—97 b (W. S. 71—75).

Aus Lev. r. cap. 25 das Proöm über Khl. 2,4 ff. (הגדלתי מעשי) — Midr. Khl. am Schluſſe des Stückes כנסתי mit der Angabe רבי יהושע בשם ר' לוי פתר קריה בישראל בכניסתן לארץ. S. 88 b unten (W. S. 30). Aus demſelben Cap. auch das oben in der Ueberſetzung angeführte Stück עצמות שדוק אדריאנוס zu 2,20 (וסבותי) S. 89 bc.

Aus cap. 32 das Proöm über Khl. 10,20 (גם במדעך מלך אל תקלל) Midr. Khl. S. 112 a b.

Aus cap. 37 das Proöm über Khl. 5_{4} (טב אשר לא תדר) Midr. Khl. S. 96 a (W. S. 67).

Dieſe Entlehnungen aus der Peſikta und Lev. r. ſind zum großen Theile ſehr umfangreich (bis zu zwei Spalten, vgl. zu Khl. 3_{15}, 3_{16}, 5_{8}, 7_{23} u. ſ. w.) und ſind durch die Schluß-formeln und die Beziehung zu ihrem Thema als Proömien einer beſtimmten Deraſcha ſogleich zu erkennen. Geringer an Umfang, jedoch auch ſehr zahlreich ſind die Entlehnungen aus Geneſis rabba, theils kürzere Proömien, wie ſie dieſer Midraſch hat, theils agadiſche Ausführungen, die an ihre Stelle in Gen. r. ſachlich hingehören. Ich begnüge mich von dieſen Entlehnungen aus Gen. r. nur die aus den beiden erſten Capi-teln hier anzumerken.

Midr. Kohelet zu 1_{5} (זרח השמש) S. 83 d aus Gen. r. cap. 58.

Zu 1_{5} הרוח הזה בשעה וכו׳ bis Ende תולדות שנאמר זה ספר אדם (S. 83 a f.) aus Gen. cap. r. 24.

Zu 1_{7}: ומהיכן הארץ שתיה dann כיצד הארץ שתיה u. ſ. w. S. 84 a b (umgeſtellt) aus Gen. r. cap. 13, wo dieſe Sätze, an-geknüpft an eben dieſen Vers כל הנחלים הלכים, über Gen. 2_{5} כי לא המטיר ה׳ אלהים על הארץ ſtehen.

Zu 1_{18}, von Anf. bis שנאמר . . לפי שרויתה חכמתו של נחש והנחש היה ערום S. 87 bc aus Gen. r. cap. 19, wo dieſe Stelle mit כתיב כי ברב חכמה רב כעס den Anfang des Cap. bildet.

Zu 2_{12} (כי מה האדם שיבוא אחרי המלך) von אם יאמר לך אדם S. 88 cd ab, durch den Schluß כהבראם בה״א בראם ſchon kenntlich als Entlehnung aus Gen. r. cap. 12 Anf.

Zu 2_{21} die Ausl. mit dem Schluſſe דכתיב וירא ה׳ כי רבה רעת האדם (S. 89 c). aus Gen. r. cap. 27 zu eben dem Verſe Gen. 6_{5}, wo das Cap. mit כתיב כי יש אדם שעמלו בחכמה וכו׳ beginnt. Das folgende Stück in dieſem Cap. ד״א וירא ה׳ כי רבה וכו׳ כתיב כל ימיו מכאובים וכו׳ bildet die Ausleg. in Midr. Khl. 2_{23}. (S. 89 cd).

Die vielen auf dieſe Weiſe an Kohelet-Verſe anknüpfenden größeren und kleineren Stücke in Gen. r., die der Autor des Midr. Khl. als Auslegungen der betreffenden Verſe aufgenommen hat, ſind durch die Angaben im מתנות כהונה und יד יוסף (in der Warſchauer Ausgabe) leicht zuſammenzuſtellen.

Daß Midr. Khl. auch jünger iſt als Schir ha-Schirim rabba (was auch die Anſicht Zunz a. a. O. zu ſein ſcheint), darf man gewiß mit Herrn Wünſche behaupten. Der Eingang zu cap. 1,1 ſtimmt aber nicht „faſt wörtlich mit dem Eingang des Midr. Schir ha-Schirim überein" (W. S. XIV), ſondern iſt aus verſchiedenen Sätzen deſſelben (und der Ausleg. zu Cant, 1,1) in einer Weiſe, die weniger gefallen kann, zuſammengeſtellt. Der Eingang zu Schir-ha-Schirim r. iſt vielleicht das abgerundetſte Stück des ganzen Midraſch; er beſteht aus vier Proömien (über Spr. 22,29; Spr. 16,23; Khl. 12,9; Spr. 2,4), die alle mit dem aus Seder Olam cap. 15 ſtammenden Satze ששרתה עליו רוח הקדש ואמר שלשה ספרים וכו' abſchließen. (Vgl. M. Schr. a. a. O. S. 348). In dem Eingang zu Midr. Khl. ſind (von einem Paſſus abgeſehen) verſchiedene, gar nicht zuſammengehörende Sätze aus dieſen Proömien des Cant. r. aneinander gefügt. Als eine eklatante Entlehnung aus Cant. r. möchte ich noch beſonders hervorheben das große Stück in Midr. Khl. zu 5,11 (מחוקה שנת העבר) von משל להיד למלך שרדי bis Ende (S. 98 ab), welches aus Cant. r. zu 6,2 (רודי ירד לגנו S. 31 cd) und nicht direkt aus j. Berachot II, S. 5 c entnommen iſt (vgl. auch M. Schr. a. a. O. S. 416). Kürzere Entlehnungen, wie die letzte Variation der Ausleg. von 7,10 מעשרה שליטים, מעשרה וקנים שאמרו בספר תלים S. 103 d aus Cant. r. zu 4,4 (כמגדל דוד S. 23 b), ſind zahlreich nachzuweiſen. — Zu den Merkmalen, die Zunz GV. S. 265 für das jüngere Alter des Midr. Khl. anführt, darf man noch einige Stellenangaben im Midraſch ſelbſt hinzufügen wie zu 7,11 רשעים תמן

באבות S. 102 b, zu 8,8 והצינן בברכות S. 105 b, wofern nicht dieſe Wörter באבות und בברכות ſpätere Einſchaltungen ſind.

Durch ſolche Nachweiſe über die Entlehnungen eines Midraſch aus älteren Midraſchim, wie noch beſonders aus dem jeruſalemiſchen Talmud (aus dieſem ſind in Midr. Khl. ſpaltenlange Stücke aufgenommen, wie zu 7,8 שב אחריה רבר מראשיתו S. 101 c—102 a aus j. Chag. II, 77 bc) würde das Werk des Herrn Wünſche ſehr gewinnen, und vielleicht wollte der Verf. dieſe Nachweiſe für Midr. Khl. in der Schlußlieferung dieſes Midraſch nachtragen. Sonſt würde ſich empfehlen, die Quellen, aus denen ein Midraſch geſchöpft, am Rande anzumerken, dagegen die ſpäteren Werke, die wiederum von dieſem Midr. abhängig ſind, in Fußnoten anzugeben. Die Herſtellung dieſer für die kritiſche Würdigung der Midraſchim unentbehrlichen Nachweiſe wird dem Verf. gewiß ein Leichtes ſein, zumal auch jetzt die Hilfsmittel zu einer ſolchen Arbeit nicht mehr ganz fehlen.

Wohl weiß ich, daß meine Forderungen mehr an eine kritiſche Midraſchausgabe als an eine Ueberſetzung zu ſtellen ſind. Aber man hört nicht, daß eine kritiſche Ausgabe der Midraſchim (der Rabbot) vorbereitet wird oder ſchon vorbereitet werden kann, und man wird noch lange das Werk des Herrn Wünſche — möge es nur bald vollendet ſein! — bei jedem Studium zu Rathe ziehen müſſen. Daß das ſchwere Studium des Midraſch ſelbſt durch die leichte und feſſelnde Lectüre der neuen Ueberſetzung nicht mehr vernachläſſigt, ſondern gehoben und gefördert werde, das iſt unſer Wunſch und unſere Hoffnung.

Dr. J Theodor.

Dr. David Roſin, R. Samuel b. Mëir (רשב"ם) als Schrifterklärer, Breslau 1880. Dem Jahresberichte des jüd.-theol. Seminars vorausgeſchickt.

Von dem Verfaſſer des „Compendiums der jüd. Geſetz-

eskunde" und der „Ethik des Maimonides" liegt uns nun wiederum eine Arbeit vor, für die ihm gewiß alle Kenner des vorzüglichsten Vertreters der nordfranzösischen Exegetenschule viel Dank wissen werden. Denn wenn man auf der einen Seite sagen kann, daß dieser geistvolle und doch nüchterne Schrifterklärer aus dem 11. Jahrh. vermöge der Tendenz seiner Exegese unserer Zeit sehr nahe steht, so hat sein Werk auf der anderen Seite, wie so viele andere aus jener Zeit, durch eine Verkettung von ungünstigen Geschicken manche verunstaltende Einflüsse erfahren, welche schon längst das Bedürfniß nach einer eingehend untersuchenden Monographie über den Raschbamcommentar fühlbar machten. Und wir können unbedenklich sagen, daß diesem Bedürfnisse, dem weder die Bemühungen Salomo Posens, noch die Mendelssohns und W. Heidenheims völlig abzuhelfen vermochten, in der oben genannten Monographie Rosins die vollste Befriedigung verschafft wird.

Nachdem der Verf. im 1. Abschnitte einen kurzen und doch erschöpfenden Bericht über den Lebensgang und über die Schriften Raschbam's auf dem Gebiete der Halacha und Exegese gegeben und unter den letzteren eine Sonderung der ächten Schriften Samuels von den zweifelhaften, untergeschobenen oder mit ächten Bestandtheilen versetzten vorgenommen, geht er im 2. Abschnitt, dem Haupttheile des Werkes, auf eine ausschließliche Behandlung der exegetischen Leistungen über. Es erfolgt zunächst eine kritische Erörterung der Textgeschichte, worauf dann die literargeschichtliche Stellung Samuel's in seinen Beziehungen zu seinen Vorgängern jeder Art und zu seinen Zeitgenossen in concreter Weise anschaulich gemacht wird. In den darauffolgenden Capiteln wird der Charakter der exegetischen Arbeiten Samuels und schließlich sein in denselben erkennbarer wissenschaftlicher Standpunkt treu und klar dargestellt. Man kann fast auf jeder Seite die große Liebe und Umsicht erkennen, mit welchen der Verf. an seinem verdienstlichen Werke gearbeitet hat. Es kann sich jedoch Ref. wegen des eng zugemessenen Raumes nur Einzelnes von dem vielen Vortrefflichen herauszuheben gestatten.

So werden mit feiner Beobachtung und großem Scharfsinne auf dem gediegenen Grunde einer umfassenden Beherrschung

und Durchforschung des gesammten Materials die mannigfachen Fehler der allen vorhandenen Druckausgaben vorgelegenen Handschrift (nur noch in der Seminabibliothek erhalten) und ihre Ursachen angegeben, sowie auch in lichtvoller Weise nach ihren Vorzügen und Mängeln die Gesichtspunkte klargelegt, von denen sowohl der Verfasser des Supercommentars Salomo Posen, als auch die verschiedenen Herausgeber des Raschbamcommentars ausgegangen sind. Proben scharfsinniger und treffender Auflösung von räthselhaften Stellen des Commentars giebt der Verf. an vielen Stellen, wodurch zum Theil auch literarhistorische Facta für immer nachgewiesen und bisher problematisch gebliebene zur Gewißheit erhoben werden. (Man vergleiche z. B. die Anmerkung 2 zu pag. 68 über die vermeintliche Autorschaft Raschi's eines Commentars zur Chronik.) Der Verfasser giebt auch ein vollständiges Verzeichniß der altfranzösischen Uebersetzungen Raschbams, nebst einer Richtigstellung ihrer Bedeutung; ferner eine die Beurtheilung und richtige Schätzung von R.'s exegetischen Leistungen sehr fördernde Aufzählung vieler vortrefflichen und unanfechtbaren, aber auch vieler zwar geistreichen, aber unhaltbaren Schriftauslegungen. Das letzte Capitel enthält in übersichtlicher und erschöpfender Darstellung die gesammte Sprachlehre Raschbam's, und schließt mit einer Aufzählung der wichtigsten lexicographischen Bemerkungen Raschbam's in alphabetischer Folge. Referent muß sich, wie gesagt, auf die gemachten Andeutungen beschränken. Jedoch werden schon diese sicherlich den Sachverständigen erkennen lassen, daß wir es hier mit einem ebenso anziehenden und interessanten, als einem in hervorragendem Maße belehrenden Buche zu thun haben. Ref. erlaubt sich hier sowohl in seinem Namen, als auch gewiß im Namen sehr zahlreicher Verehrer des gefeierten Exegeten nur noch den Wunsch auszusprechen, der Verfasser möge auf Grund seines reich angesammelten Materials der eben besprochenen verdienstvollen Schrift bald auch eine neue Ausgabe des Raschbamcommentars folgen lassen.

Dr. St.

Abhandlungen.

Ein Beitrag zur Geschichte der Juden im ehemaligen Herzogthum Ostfranken.

Von

Heinrich Epstein.

I.

Wie die Geschichte Ostfrankens im Allgemeinen, so hat namentlich auch die Geschichte der Juden in diesem Gebietstheile Deutschlands bisher nur eine unvollkommene Bearbeitung erfahren. Die neueren, mitunter vortrefflichen Werke über die Geschichte der Juden sind ihrer Mehrzahl nach allgemeiner Natur und daher für die Kenntniß deren Geschichte in einzelnen Provinzen nicht immer erschöpfend. Gegenwärtiger Beitrag hat die Bestimmung, einem späteren, fachkundigeren Geschichtsschreiber einige Anhaltspunkte zu geben. Der Zahl nach wenig, dürften letztere immerhin als neu gelten, da ich zum weit größten Theil archivalisches Material verwerthe.

Von der mir vorliegenden gedruckten Literatur erwähne ich als die Juden in Oſtfranken ſpeziell betreffend, den Aufſatz von Domcapitular Dr. Himmelſtein [1]) und die Abhandlung von Dr. med. Heffner [2]).

Bezüglich der erſterwähnten Arbeit glaube ich mich der Nothwendigkeit einer Beurtheilung überhoben, nachdem dieſelbe bereits von einem anderen Autor hinlänglich beleuchtet worden [3]). Das Werk Heffners kann nur im Hinblick auf Himmelſtein's Arbeit ein relatives Verdienſt, durchaus aber keinen beſonderen hiſtoriſchen Werth für ſich in Anſpruch nehmen [4]).

Einer ſehr verdienſtlichen Bearbeitung der Geſchichte der Juden Frankens befleißigen ſich ferner Graetz, Stobbe und Stumpf.

Das Bisthum Eichſtätt kömmt wegen der unverhältnißmäßig geringen Anzahl Juden, die in demſelben wohnten, für uns nicht in Betracht; wir haben es vorzugsweiſe mit dem Bishum Würzburg und dem Erzbisthum Bamberg zu thun.

Im Bisthume Würzburg waren ſchon im XI. Jahrhundert Juden anſäſſig. In der Stadt Würzburg iſt ihr Vorhandenſein vor 1119 urkundlich nicht nachweisbar, doch müſſen einzelne Familien ſchon mehrere Jahre früher da gewohnt haben. In dieſem Jahre nämlich beſitzt der Jude Jakob bereits „für ſich und ſeine Erben" einen Platz ſammt darauffſtehendem Hauſe, genannt „Lucherehlergartern", welchen Beſitz er dem Chiliansſtifte lehnbar macht [5]). Zur ſelben Zeit hatte Jakob zwei Brüder in

---

[1]) Dr. Himmelſtein: Die Juden in Oſtfranken. Archiv d. hiſt. Vereines für Unterfr. und Aſchaffenburg, Band XII.

[2]) Dr. Heffner: Die Juden in Franken. Flugſchriften der Harmonie-Geſellſchaft zu Würzburg, Bd. 60.

[3]) Vergl. die Arbeit Heffners.

[4]) Viel Weſentliches läßt der Verfaſſer unberückſichtigt. Außerdem vermißt man in der Schrift ſehr häufig die Quellenangabe.

[5]) Lang, Regesta Boica I, 117. Daſelbſt iſt auch die Urkunde abgedruckt.

Würzburg wohnen. 1169 erhält der Jude Walther vom Stift einen Lehnbrief auf ein Haus gegen jährliche 2 Maas Korn und 5 Viertel Wein [1]). Noch in demselben Jahrhundert werden verschiedene andere Lehensverhältnisse zwischen dem Stift und den jüdischen Einwohnern Würzburgs eingegangen [2]). 1170 kommt in Würzburg eine Judenschule vor. Samuel Biscoph aus Rotenburg erwirbt nämlich vom Bischof Herold einen an die Judenschule angrenzenden Bauplatz [3]). Unter dieser Judenschule haben wir ohne Zweifel eine Synagoge zu verstehen. Die Bezeichnung „Schule" mag von dem damals geübten Gebrauche herrühren, mit dem Gotteshause eine Schule für jüdische Theologie zu verbinden [4]). Nachdem diese Synagoge niedergebrannt war, ließ Bischof Gerhard 1377 an ihrer Stätte den Grundstein zur früheren Liebfrauen-, heutigen Marien-Capelle legen. Im Monat Elul [5]) des Jahres 1147, zur Zeit der über ganz Deutschland verbreiteten Judenverfolgung wurden auch in Würzburg viele Juden, darunter ihr Rabbiner mit 21 Schülern ermordet. 1218 erhält der Jude Süßkind von Trimberg [6]) vom Magister Burghardt, dem Pfleger des Leprosenspitals ein an dieses Spital angrenzendes Stück Landes abgetreten. Der in der betreffenden

[1]) Manuscripten-Sammlung des hist. Vereines f. U. M. S. F. 224 und 296.

[2]) Die Urkunden hierüber, von Himmelstein citirt, sind zum größten Theil abgedruckt in den Mon. Boic. Bd. 37 und 38.

[3]) Mon. Boic. Bd. 37 S. 96.

[4]) Der Verwechslung der Synagoge mit der Schule mag es zuzuschreiben sein, daß Himmelstein den Rabbiner Nathan (magister Judaeorum) einen Judenschulmeister nennt. Vergl. Heffner a. a. O. S. 2.

[5]) Himmelstein klammert hier „Dezember" ein. Dies ist aber unrichtig. Der Monat Elul fällt bekanntlich in die Zeit von Mitte August bis Mitte September. Oft füllt er den ganzen September aus.

[6]) Gewiß der Minnesänger Süßkind, vergl. Graetz, Gesch. d. J. Bd. VI S. 277. Die von Heffner und Anderen vertretene Ansicht, Süßkind hätte am Leprosenspital als Arzt gewirkt, fand ich nicht vollständig erwiesen.

Urkunde übernommenen Verpflichtung, auf dem abgetretenen Gebiete einen unterirdischen Kanal zu bauen, entschlug sich Süßkind später wegen Mangels an Geldmitteln.

Unter K. Heinrich VII. beginnt im Bisthum Würzburg der allmälige Uebergang des Judenschutzes auf den Bischof Nachdem sein Vorgänger den Klerus, Adel, die Bürgerschaft und Juden zu Würzburg in seinen besonderen Schutz genommen [1]) verkauft K. Heinrich die dem Reiche angehörigen Juden zu Würzburg an den Bischof Hermann daselbst um 2300 Mark Silber Damit waren jedoch nur die Judensteuer dem Bischof verkauft, das Recht der Judenaufnahme hatte sich der König vorerst noch vorbehalten [2]). Dieses Recht beanspruchte zuerst Bischof Iring 1261 und er erhielt es gegen eine jährliche Entschädigung von 400 Pfund Heller [3]), die er an den König zu bezahlen hatte. Das Schutzgeld, das die Juden Würzburgs demselben Bischof jährlich zu entrichten hatten, betrug 1000 Pf. Heller. Nur bei außergewöhnlichen Vorfällen wurden sie mit einer außerordentlichen Steuer belegt. So verpflichtet Bisch. Mangold 1280 seine Juden zu einer außerordentlichen Steuer von 30 Pf. Heller auf die Dauer von 10 Jahren. Ablösbar sollte die Steuer sein durch 300 Pf. [4]). Diese Abgabe mochte wohl zur Abtragung einer Schuld gedient haben. Nicht an den Bischof, sondern an den „civis herbipolensis Volvelin dicto Rufo“ wird sie bezahlt. Letzterem gegenüber übernimmt der Bischof die Bürgschaft für

[1]) Vgl. Mon. Boic. 30 a 219. Heffner a. a. O.

[2]) Reg. Boic. II, S. 383. Die Urkunde hierüber ist übrigens mit Vorsicht zu behandeln. Sie ist nämlich ausgestellt vom 5. Febr. 1246, während Heinrich Raspe bekanntlich erst am 22. Mai desselben Jahres zum König erwählt wurde. Vgl. hierüber Stobbe: Die Juden im Mittelalter.

[3]) In demselben Jahre kömmt zwischen Iring und der Stadt ein Vertrag zu Stande betr. Bedrückung und Beunruhigung der Juden. Kgl. Kreis-Archiv Würzburg. Abgedr. Mon. Boic. 36 S. 396.

[4]) Kgl. Kreis-Archiv Würzburg: in omiss. libr. F. 556.

pünktliche Zahlungsleiſtung, und er (der Biſchof) übt auch nothwendigenfalls das Executionsrecht. Die Verſchreibungs-Urkunde macht zunächſt den damaligen Rabbiner, magister Kobelin oder deſſen Nachfolger, nach ihm die 11 mitunterzeichneten Juden und endlich die geſammte Judenſchaft (universitas Judaeorum Herbipolensium) für die Erfüllung der eingegangenen Verbindlichkeit verantwortlich. Am 11. April 1287 ertheilt Biſchof Berthold einigen fremden Handelsleuten einen Gnadenbrief, inhaltlich deſſen dieſe ſich im Hochſtift als Bürger niederlaſſen und daſelbſt Handel treiben durften. Dafür hatten ſie eine jährliche Abgabe von 26 Mark Silber zu entrichten [1]). Aber trotz der vielen, mitunter ſehr ſchweren Abgaben [2]) konnten die Juden jenen Grad von Duldſamkeit nicht erlangen, der ihren Aufenthalt zu einem ungeſtörten hätte machen können. Mit dem 14. Jahrh. werden die nun nicht enden wollenden Anklagen wegen Uebervortheilung durch Wucher, Handel, Tauſch- und Pfandleih-Geſchäfte gegen ſie lautbar. In der That begegnen wir in dieſem Jahrhundert bereits größeren, legal abgeſchloſſenen Geldgeſchäften zwiſchen Juden und Nichtjuden. Und das war die nothwendige Folge des Gebahrens der Großen und Adeligen, die die Juden im Verfolg ihres eigenen Intereſſes in dieſes Geſchäft einführten und dem von Geldgeſchäften ſchwer trennbaren Wucher einen legalen Boden verliehen. Wie von fürſtlichen und adeligen überhaupt, läßt ſich dies insbeſondere auch von einzel-

---

[1]) Reg. Boic. III, S. 337.

[2]) Sie haben um dieſe Zeit Steuer zu entrichten an den Kaiſer und den Biſchof, außerdem ſtädtiſche Steuer und Wächterlohn. Beſondere Anläſſe konnten, wie ſchon bemerkt, neue Steuern bewirken. Am 16. Dez. 1334 giebt Kaiſer Ludwig dem Biſchof Hermann ein Privileg, kraft deſſen er von allen Juden der Diöceſe (ausgenommen ſind die von Würzburg und Rotenburg) eine Steuer erheben und hiervon 2 Theile für ſich behalten und den dritten Theil nach Nürnberg abliefern ſoll.

Kgl. Kreis-Archiv Würzburg, III libr. omissorum F. 557.

nen kirchlichen Potentaten nachweiſen. Dabei iſt nicht zu überſehen, daß ſich bei den den Intereſſen Anderer dienenden Juden dieſer Zeit ein oft unerklärliches Selbſtintereſſe herausgebildet hatte, ein Selbſtintereſſe, das ſie oft nur die Gegenwart berückſichtigen, hingegen die nächſte Zukunft vergeſſen machte.

Als Biſchof Otto v. Wolfskehl 1335 den würzburger Biſchofsſtuhl beſtieg, war er nicht allein im Würzburgiſchen, ſondern auch im Bamberg'ſchen und Mainz'ſchen den Juden Geld ſchuldig. Seine nunmehrige Würde konnte dieſes Verhältniß nicht ertragen, während die Mittel zu deſſen Beſeitigung nicht vorhanden waren. Papſt Benedikt XII. hievon benachrichtigt, befiehlt hierauf den Juden unter Androhung der Excommunication [1]), dem neugewählten Biſchof die Schulden zu erlaſſen. Die ausgeſtellten Schuldſcheine werden als nichtig, die geleiſteten Eide als nicht bindend erklärt [2]). Biſchof Otto blieb trotzdem im Vollgenuſſe der damals ſehr bedeutenden Judenſteuer.

Eine uns erhalten gebliebene Schuldurkunde giebt uns über ein in der 2. Hälfte des XIV. Jahrh. zwiſchen einem würzburger Juden und einem Adeligen abgeſchloſſenes Pfandgeſchäft Aufſchluß. Götz von Hohenlohe verſetzt dem Juden Salomon aus Frankfurt, nun in Würzburg, eine goldene Krone für 50 fl. und den Hof zur Tanne für 500 fl. und verſpricht, wöchentlich 2 Pfennig von jedem Gulden Zins zu bezahlen [3]).

Wir wollen den Inhalt dieſer Urkunde hier folgen laſſen:

„Wir Götz von Hohenlohe der Elter. Bekhenen und thun khundt offentlichen an dieſem Brieff, allen den die Ihn anſehen

---

[1]) Unter Excommunication haben wir hier Verweiſung aus dem Stifte zu verſtehen.

[2]) Der Befehl iſt ausgegeben zu Avignon am 1. März 1335. Vgl. Stumpf, Denkwürdigkeiten der deutſch. beſonders fränkiſchen Geſch. I. 142, ferner, Heffner a. a. O.

[3]) Kgl. Kreis-Archiv Würzburg in III. omiss. libr. f. 560.

oder horen leſen, daß wir dem beiſcheiden Jüden Salomon von Frankenfurth, geſeſſen in Wirzburg, vnd ſeinen Erben, haben geſetzt zu Pfande, ein güldene Kronen an der ſchulde, die wir Jhn ſchuldig ſein, vnd darumb Jhn auch Veſter Houv zu der Tanne verſchrieben iſt zu Pfande, nach laut vnd ſage des Brieſes, den ſie darumb haben ohn geuerde. Darzu ſo hat Vns auch der vorgenant Jude geliehen vf dieſelben Kronen fünffzig gülden, vnd daruf gehet zu geſuch [1]) vf Jeglichen gülden Jegliche wuchen beſunder zwei Wirzburger Pfennige an wehrunge, die zu Wirzburg gange vnd gebe iſt, ohn geuerde. Vnd wir haben auch gelobt, vnd geloben an dieſem Brieffe mit guten treven [2]) ohn geuerde, für Vns vnd für alle Vnſere Erben, dem vorgenanten Jüden und ſeinen Erben, die vorgeſchrieben fünffzig gülden, vnd den geſuch gütlichen zugelten vnd zugeben, vnuerzogenlichen, vnd ohne allen Jhren ſchaden, wan wir des von Jhnen ermahnet werden [3]), ohn geuerde. Auch iſt mit benanten Worten beredt vnd bethaidinget, daß wir vnd Vnſer Erben, dem vorgenanten Jüden vnd ſeinen Erben ſollen geben vnd bezahlen Fünffhundert gülden wol gewogener, vnd gut an golde, un vf den Oberſten tag der nu . . . kummet, vnuerzogenlichen vnd ohn geuerde, an der vorgenannten ſchulde die Wir Jhn ſchuldig ſein, vnd darumb Jhnen Vnſeren Houv zu der Tannen verſchrieben iſt, zu Pfande, alß vorgeſchrieben ſtehet. Geſchehe des nicht, So ſollen Wir Jhnen für dieſelben Fünffhundert gülde geben vnd antworten, zu Pfande hundert Markh Silbers vnuerzogenlichen, vf das vorgenante Ziel zu Oberſten, der nu . . . kummet, ohn geuerde. Auch iſt noch mehr beredt, daß Wir mit dem vorgenanten Jüden ſollen rechen nu [4]) vf den Oberſten tag

---

[1]) „zu geſuch" = als Zinſen.
[2]) wir geloben treu.
[3]) bei erfolgter Kündigung des Kapitals.
[4]) nun.

der nu . . . kummet, mit der ſchulde die wir Jhn ſchuldig ſein, vnd darumb Jhn auch Veſter Houv zu der Tanne verſchrieben iſt zu Pfande, alß vorgeſchrieben ſtehet, vnd was des geſuches iſt vnd würdet [1]), den ſollen Wir dem vorgenanten Jüden vnd ſeinen Erben gütlichen gelten geben vnd bezahlen, vnuerzogenlichen vf den Oberſten tag der nu . . . kummet, ohn alles geuerde. Thetten wir des nicht alles, vnd daß wir nicht vollebrechten, alles das hiruor geſchrieben ſtehet an dieſem Brieffe. Wenn wir dann werden gemahnet von dem vorgenanten Jüden oder von ſeinem Erben mit Botten oder mit Briefe, nach dem vorgenanten Ziele nach Oberſten. So geloben wir mit guten vf den vnuerzogenlichen inzureitten zu Kyſell, alß dick für Vns dermahnen, zu einem offen Wirthe in Wirzburg vnd vß der Stadt, ohn Jhr wort nicht zukummen [2]), alß lange biß daß Wir alle Dinge, ſtücke vnd articul gethan, vollendet vnd vollbracht haben. alles das hiruor geſchrieben ſtehet, an dieſem Brieff. Auch ſoll dieſer Brieff dem vorgenanten Jüden vnd ſeinen Erben keinen Schaden füegen noch bringen, weder an Pfanden, noch an Bürgen, noch an Brieffen, die ſie von Vns haben, ohn alles geuerde. Vnd wer dieſen Brieuen Jnnen hat, mit des obgenanten Jüden guten willen vnd worte. Dem geloben wir vnuerzogenlichen zuhalten vnd zuthun gleicher weiß, als Jhnen ohn geuerde. Dieſer vnd aller vorgeſchrieben Dinge zu einem gezeügknuſſe vnd wahrem Vrkhunde. So haben Wir Götz v. Hohenlohe der obgenant Vnſer aigen Jnſiegel gehangen an dieſen Brieff. Der geben iſt nach Vnſers Heren Chriſtus Geburthe, Dreyzehenhundert Jahre, vnd in dem

---

[1]) Zinſen und Zinſeszinſen.

[2]) Götz von Hohenlohe verpflichtet ſich für den Fall ſeiner Zahlungsunfähigkeit, freiwillig in Schuldarreſt zu gehen u. z. bei einem Wirth; er ſoll dann nur mit Erlaubniß des Gläubigers aus der Stadt gehen dürfen. Eine damals ſehr häufig angewandte Maßregel.

Achten vnd Siebenzigsten Jahre am nechsten Donnerstage nach St. Laurentiontage."

Die Schuld scheint wirklich abgetragen worden zu sein, denn schon einige Jahre später (1384) macht derselbe Jude mit Götz und Albrecht von Finsterlohe ähnliche Geschäfte [1]). Für 105 fl. Darlehne zahlen diese wöchentlich 6 Heller Rothenburger Währung. Noch in demselben Jahre entlehnt Götz von Finsterlohe vom Juden Isaac aus Truhendingen [2]) 92 Pfund Heller und zahlt 2 Heller vom Pfund als wöchentlichen Zins [3]).

Es sei hier auch eines in die Mitte des XIV. Jahrh. fallenden Ereignisses erwähnt, das in der Geschichte des Bisthums Würzburg stets ein merkwürdiges bleiben, zugleich aber auch eine sichere Handhabe für die Beurtheilung der sozialen Stellung der Juden während jenes Zeitraumes bieten wird.

Bekannt ist, daß die Stadt Rotenburg um die Mitte des XIV. Jahrh. ihrem Bischof gegenüber eine feindselige Stellung einnahm [4]). Es kam zwischen Rotenburger und fürstbischöflichen Truppen zu blutigen Zusammenstößen, doch führte erst die Intervention des Kaisers Karl i. J. 1353 eine Beilegung dieses Streites herbei. Die von den beiden streitenden Parteien genehmigten Friedensbedingungen waren nun folgende [5]):

I. Die von der Stadt Rotenburg versetzten Christen und Juden sollen dieser Stadt zurückgegeben werden.

---

[1]) in III. omiss. libr. f. 559. Kgl. Kr.-Arch. Wrzbrg.

[2]) Vermuthlich Treuchtlingen.

[3]) ibid. f. 561. Auch in den über diese beiden Darlehen abgefaßten Urkunden sind Bürgen aufgeführt, die im Nichtzahlungsfalle mit ihren Pferden zu „einem offen Wirthe" einreiten und da bleiben sollen, bis die Angelegenheit erledigt.

[4]) Die Streitfrage selbst ist für unsere Betrachtung von nebensächlicher Bedeutung. Vgl. hierüber Fries, Chronik.

[5]) Kgl. Kr.-Arch. Würzburg, in I omiss. libr. fol. 281. Ebendaselbst Standb. 77.

II. Sämmtliche auf den beſtandenen Zwiſt bezüglichen Schriften, Erlaſſe, Briefe u. ſ. w. ſollen gegenſeitig ausgeliefert werden.

III. Die Stadt Rotenburg zahlt dem Biſchof (Albrecht) von Würzburg 4000 fl. und zwar 3000 am nächſten Lichtmeß.

IV. Die aus Rotenburg Ausgewieſenen dürfen zurückkehren und genießen ihre früheren Rechte.

V. Was der Biſchof an die Juden in Rotenburg — früheren und jetzigen — ſchuldet, ſoll ihm erlaſſen ſein; überhaupt ſoll er keinen ihnen an Haus, Gut u. ſ. w. zugefügten Schaden tragen müſſen.

Ein zufriedenes, in Rückſicht auf die frühere Zeit glückliches Daſein friſteten die Juden zu Anfang des XV. Jahrh. unter Biſchof Johann. Dieſer ließ es ſich angelegen ſein, die in ſeinem Bisthum lebenden Juden der weltlichen Jurisdiction zu entziehen und deren Recht von den Gerichten des Stiffts ſprechen zu laſſen. Ehe wir auf ſeine diesbezüglichen Verhandlungen mit dem Kaiſer und deren Erfolg eingehen, wollen wir die wahrſcheinlich ſchon im XIII. gebräuchlichen, jedenfalls aber noch bis ins XVI. Jahrh. in Kraft gebliebenen Juden-Eide des Bisthums Würzburg hier wiedergeben.

Disz ist der kurtz Juden eydt.

Das du vnschuldig syest der dinge der dieser mensche schuldigt oder das das war sej on geuerde als du fuzenhest (furenhest?) vnd sprichst oder das das war sei ongeuerde als dann die ansprach ist Also Helff dir got vnd die X [1], die got gab Hern Moysi vff dem berge zu Synai Zwischen Zweyen steinen tafeln dir vnd allen Judischen dier [2]) vnd quinque libri Moysi.

---

[1]) Die Zehn Gebote.

[2]) Wahrſcheinlich ſoll das heißen: Dienern.

(Auch mag man denselben Juden in denselben Juden Eyd geben das sindt die funff Bücher Hern Moysi ongeuerde [1]).

Disz ist der lang Juden Eydt.

Vmb so geton gut als dich der man Zyhet das du des nicht enhabst noch enwissest noch in deinem gewalt nye gewunnest noch kein dein Ehalt vnder erden vergraben noch In der Mawrn verborgen noch mit slossen verslossen [2]). So Helff dir got der geschuff Hymel vnd erden tale vnd berg walt laub vnd grasz vnd so dir Helff die X. die got schrieb mit seiner handt vnd sie gab Hern Moysi in monte Synai vnd so die funff buch dir Helffen Hern Moysi vnd so du nymer nichts mussest einbissen du mussest dich allen beschissen Als der konig von Babilonien tet vnd so das Sweuel vnd das bech vff deinem halsz müsze regen das vber Sodoma vnd Gomora regent vud so dasselb Bech dich vber rennen müsse das da Zu Babilonie Zweyhundert man oder mere vber rante vnd so dich die erde verslynnden müsse als sie tet Dathan vnd Abiron vnd so dein erd nymer kom Zu anderen erden vnd dein griesz nymer kumm Zu andern griesen in den born Hern Abrahams so hast du war vnd recht so Helff dir Adoney du hast war dem du gesworn hast oder must werden malatzsch [3]) als Ihesey do er von eyner lügen vzsetzig ward durch vnrechts gut willen. Es ist war und so der slag dich müsse angeen der das Israhlisch volck angieng In Egypten landt Es ist war des du gesworen hast so das

---

[1]) Der Eidleiſtende ſoll die fünf Bücher Moſis in den Händen oder vor ſich haben. Dieſe ſowohl als die folgende Eidesformel laſſen erkennen, daß ſie in Strafprozeſſen ſowohl als in Civilprozeſſen geleiſtet wurden.

[2]) Aehnlich dem ſog. Manifeſtations-Eid.

[3]) Wohl eine Art Ausſatz.

plut vnd der Fluch ymmer an dir werend sei, das dein geslechte in wuntsel (?) das sie Jesum Christum marterten vnd sprachen also: sein plut kumb vff vns vnd vff vnser kinder. Es ist war des Helff dir got der Moysen erschein In eym brynnenden busche. doch es ist war der Eyde die du gesworen hast bej der sele die du an dem Jüngsten tag furbringen muste per deum Abraham per deum Isaac per deum Jacob Es ist war des Helff dir got vnd der Eyd den du gesworen hast [1]).

---

[1]) Kgl. Kr.-Arch. Würzburg, Liber Privilegiorum Laurentii nr. 644, fol. 191 und 192.

Später erfolgte die Eidesleiſtung der Juden bei einer Thora-Rolle. So erſchienen gegen die Mitte des 18. Jahrh. mehrere, die Juden in ihrem Handel mit Münzen, Bruch- und Rohſilber beſchränkende Verordnungen. Soweit aus den Acten erſichtlich, wurden dieſe Verordnungen durch einige ritterſchaftl. Juden veranlaßt, die ſich in Bezug auf das Münzweſen Manches zu Schulden kommen ließen. Kaiſer Franz verlangte von den Ritter-Hauptmannſchaften die Vereidigung ihrer Juden, daß ſie nie mehr ſolche Geſchäfte machen würden. Eine Vorſtellung der Juden vom 6. Mai 1761, ſowie die Verwendung der Ritterſchaften ſelbſt bewirkten, daß der Eid ihnen erlaſſen wurde. Nur in einem Orte (Schweinshaupten) kam es zum Schwur, jedoch nicht beim „koſcheren Sepher" weil die Juden einen ſolchen Eid verweigerten. Kgl. Kr.-Arch. Wrzbrg.

Abu'l-Walid Merwan Ibn G'anah's Leben,

nach dem Werke: Opuscules et traites d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djannah de Cordoue, texte arabe publié avec une traduction française par Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, A. Hartwig Derenbourg, professeur à l'école spéciale des langues orientales. Paris à l'imprimerie nationale 1880.

(Fortsetzung.)

„Die Gelehrten, so drückt er sich aus, haben immer ernster Besprechung den weitesten Spielraum gelassen, und geistig beanlagt, wurde der Streit ein lebhafter . . . ohne Streitsucht oder Lust am Widerspruche. Sie übten vielmehr gegeneinander die höchste Gerechtigkeit; sie unterwarfen sich der Wahrheit und unterstützten sie, ohne daß die Freude des Siegers lebhafter war als die des Besiegten; denn der einzige Wunsch aller war es, das Wahre und das Gerechte zu erkennen und jedes Dunkel zu zerstreuen. So gedieh bei ihnen die Wissenschaft und die Geistesfähigkeiten wurden geläutert. Unsere Pflicht ist es daher, diese Männer nachzuahmen und ihren Spuren zu folgen." Aus dem Vorhergehenden ist zu ersehen, daß die Wahrheit allein ihn erwärmt und interessirt, und seine Empfindlichkeit nur dann zum Vorschein kommt, wenn die Wahrheit verkannt und verrathen wird.

Und der Kampf ließ in der That nicht lange auf sich warten. Die letzte Abhandlung Ibn G'anah's schien ihn nur noch mehr entflammt zu haben. Hieher gehören einige anonyme Schriften,

die bis in die jüngſte Zeit unbekannt waren. Es ſind dies die Risaïl ar-rifâk „Die Abhandlungen der Collegen", welche von den Freunden R. Samuel's oder wohl von ihm ſelber gegen die grammatiſchen Regeln Ibn G'anah's und eine gewiſſe Zahl erklärter Bibelſtellen abgefaßt wurden. Dieſer antwortete darauf in ſeinem fünften und letzten Werke: Kitâb at-taschwîr „Buch der Zurückweiſung." Die Abhandlungen des Nâgîd und die Replik Abu'l-Walid's ſchienen ganz verloren zu ſein; als, wie wir oben bereits mitgetheilt, ein glücklicher Fund uns in den Beſitz des zweiten Capitels der erſten Sammlung der Rasaïl und eines Bruchſtückes des Kitâb at-taschwîr ſetzte, welches das Ende der Vorrede und den Anfang des Werkes in ſich faßt.

Abu'l-Walid war faſt ein Greis geworden, als er endlich zur Ausarbeitung ſeines großen, ſchon lange geplanten Werkes gehen konnte. Es iſt dies ſein Kitâb at-tankîh [1]) „Buch der minutiöſen Unterſuchung", welches in zwei Theile zerfällt, von denen der erſte Kitâb al-lumâ „Buch des blumenreichen Parterre" eine hebräiſche Grammatik enthält, und der zweite das Kitâb al-usul ein vollſtändiges Wörterbuch der bibliſchen Sprache bildet. Er läßt alle Werke, die dem ſeinigen vorangingen, weit hinter ſich. Ohne von der Vortrefflichkeit ſeines Wörterbuches gegenüber dem von Menahem, David ben Abraham und anderen zu ſprechen, von welchen uns Fragmente aufbewahrt ſind, wurde nie die Grammatik ſo ausführlich und unabhängig vom Wörterbuche behandelt. Bei Chajudſch ſelbſt dient die Grammatik nur als Einleitung zu den Abhandlungen der Zeitwörter mit ſchwachen Buchſtaben und Geminalverben; Ibn G'anah zuerſt räumt der Grammatik den ihr gebührenden Platz ein.

Das Kitâb at-taschwîr zeigt zur Genüge, daß Ibn G'anah

[1]) Ibn G'anah ſelbſt erklärt dieſen Ausdruck (Journal asiatique 1850 p. 379 l. 17) indem er eine Ueberſetzung des hebräiſchen Wortes דקדוק geben wollte.

die verwickeltesten Fragen, die man zu seiner Zeit über Grammatik aufwarf, ausführlich behandelte. All die Fähigkeiten seines seltenen Geistes, all die Bemühungen seines feinen und analytischen Verstandes sind darauf einzig und allein gerichtet, eine genaue und rationelle Auffassung der heiligen Schriften zu erlangen, um sie den Regeln einer strengen und vernunftgemäßen Exegese angepaßt zu erklären. Ibn G'anah ist nun zu dieser Reife angelangt, wo er, befreit von den irdischen Sorgen und gleichgültig gegen das Elend, worüber er sich einst so sehr beklagt hat, keine andere Sorge als seine theuren Studien kennt und keine andere Furcht, als die, von neuem in seinen Meditationen durch störende Angriffe oder haßerfüllte Verläumdungen und Intriguen gestört zu werden.

Philosophie und Medicin waren im arabischen Spanien die unentbehrliche Vervollständigung jeder gelehrten Laufbahn. Abu'l-Walid scheint aber die Medicin nur zum Broterwerb betrieben zu haben. Die Abhandlung über „einfache Medicamente" oder Kitâb at-Talkihs, welches Ibn Abû Oseibiâ von ihm anführt, ist, wie der Titel bereits sagt, ein einfaches Handbuch ohne weitere Wichtigkeit.

Was die in seinem Namen angeführten philosophischen Ansichten betrifft, scheinen sie aus seinen grammatischen und lexicalischen Schriften geschöpft zu sein. Wie dem auch sein möge, Ibn G'anah ist vorzugsweise Grammatiker, Exeget und Lexicograph.

Seit dem 2. Jahrhundert der Hedschra pflegten die Araber mit Erfolg die Grammatik ihrer Sprache, und diese Wissenschaft sowohl, als auch die der Beredsamkeit wurde am Hofe von Cordova' in großen Ehren gehalten. Der spitzfindige Geist der Araber zeichnete sich in diesen Studien aus und wurde als Mittel zur Erklärung des Coran, sowie zum Verständniß der alten Dichtungen sehr hoch angeschlagen. Abu'l-Walid nahm

die Araber zu Lehrern und erlangte eine tiefe Kenntniß ihrer Literatur und der großen Werke, in welchen sie mit peinlicher Genauigkeit die Principien ihrer Sprache auseinandersetzten. In seinen Werken sowohl als in seinem „Buche der Untersuchungen" führt er häufig Vorgänge aus der arabischen Sprache an, um die der hebräischen Sprache zu erklären, indem er darin den Gaôn Saadias nachahmt, der ein Jahrhundert vorher bereits dieselbe Methode befolgt, und dessen unbestrittener Ruhm gegen die Verdächtigungen der Hyperorthodoxen, die solche Vergleiche des Hebräischen unwürdig erachteten, schützen sollten. In der hebräischen Uebersetzung des Rikmah, sind die Stellen der arabischen Grammatiker manchmal ausgelassen oder abgekürzt, weil dem jüdischen Leser, der des Arabischen unkundig, unnütz.

Dennoch aber konnte Ibn G'anah trotz der zahlreichen und intimen Beziehungen, die zwischen dem Arabischen und Hebräischen bestehen, vielmehr die Methode, die seine Lehrer befolgten, benutzen als die minutiösen Regeln, die sie aufgestellt hätten. Denn wer nur theilweise die arabische Grammatik kennt, weiß, welchen wichtigen Platz die Kenntniß der Casus und der Veränderungen, deren Substantiva, Adjectiva, Pronomina und Verba fähig sind. Das Hebräische aber besitzt kaum einige spärliche Rudimente von Endungen, mit Ausnahme einiger Adverbia, die mit einer Art von Mimation versehen sind, und einiger Verbalformen, welche neben dem einfachen Futurum ein abgekürztes haben. Andererseits wieder ist das System der Vocale und der Accente, das im Arabischen sehr einfach ist, sehr mannigfaltig und complicirt im Hebräischen. Die Araber, deren Sprache eine lebende war, begnügten sich mit der Bezeichnung der drei Hauptvocale, die weitaus eine größere Bedeutung für die Grammatik als für die Aussprache hatten, indem sie sich, was die Nüancen betrifft, auf die natürlichen Veränderungen verließen, welche das Organ jedem Laut beim Sprechen verleiht. Die Ju-

den aber, die nur eine gelehrte Sprache besaßen, bemühten sich, die ganze Tonleiter, mit der ihre Sprache ausgesprochen wurde und die von der Tradition so treu bewahrt wurde, zu sichtbarem Ausdruck zu bringen, und überdieß die ausgedehnteste Interpunktion, die bekannt ist, zu erfinden, die dazu dienen sollte, um in einem Satze nicht nur die geringsten Theile, sondern auch die mit einem Vorwort versehenen Hauptwörter zu erkennen. Ein beträchtlicher Theil der hebräischen Grammatik bezieht sich auf die Verwendung dieser Zeichen, für welche es im Arabischen kein Aequivalent giebt.

Auch sonst aber unterscheidet sich die hebräische Lautlehre wesentlich von der der Araber. Ferner ist die Doppelnatur der Buchstaben ב, ג, ד, כ, פ, ת den Arabern unbekannt.

Und es ist kein kleines Verdienst von Chajudsch und Ibn G'anah, daß sie die linguistischen Principien der heiligen Sprache erkannt und aufgestellt haben. Dieser Mangel an Vocalen, mit dem arabischen verglichen, muß bis in die älteste Zeit hinaufreichen, da sie allein, so will es uns scheinen, die sonderbare Thatsache erklärt, daß das Hebräische kein Metrum und keine Prosodie kennt. Wenn man die vorzüglich poetisch beanlagte Natur der Hebräer in Erwägung zieht, ferner das Begeisterte ihrer Propheten und Dichter, die glücklichen Anlagen, welche sie für den Gesang und die Melodie besaßen, Anlagen, welche durch eine große Anzahl von Musikinstrumenten, welche in der heiligen Schrift erwähnt, bezeugt werden, muß man sich mit Recht fragen, wie es denn kam, daß ein so außerordentlich begabtes Volk die Prosodie nicht kennen sollte, während ein anderes Volk derselben Race, die Araber, weit weniger poetisch, und deren Gesang sich auf weniger erhabene und reine Quellen stützt, eine vollständige und verwickelte Metrik, reiche und mannigfaltige Rythmen besitzt, die man wohl mit dem Griechischen vergleichen kann. Nur die Armuth der Vocale und die Ueberfülle der Consonanten,

die einander drängten und zwar schon in der vorhistorischen Zeit, konnten die Israeliten verhindern, den Reiz des Metrums den wunderbaren Eigenschaften ihrer Dichtung hinzuzufügen. Diese Armuth an Vocalen, die von Chajudsch und Ibn G'anah beobachtet wurde, muß um vieles der Zeit vorangegangen sein, bevor man anfing hebräisch zu schreiben. Denn wenn die Prosodie einmal in einer Sprache festgewurzelt ist, ist sie das sicherste Mittel, den Vocalismus gegen jedes Ueberwuchern zu schützen, weil jeder verlorene Vocal die Form, in welche der Vers gegossen wird, zersprengen würde; und es scheint, daß das Arabische in Folge seines Versmaßes Jahrhunderte hindurch den Angriffen, welche das lebendige Wort gewöhnlich der Sprache bringt, Widerstand geleistet hat. Ebenso denken wir, daß, wenn das Hebräische je eine so reiche Vocalisation wie das Arabische besessen hätte, es eine Prosodie hervorgebracht haben würde, welche ihrerseits den Reichthum an Vocalen ihr würde bewahrt haben.

Die Grammatik von Chajudsch kommt nicht über die Formlehre heraus, der Hauptgegenstand ist die Aufstellung der Dreibuchstabigkeit der Wurzeln. Ibn G'anah's Rikmah hat ein viel höheres Ziel; er umfaßt das ganze Gebiet der Grammatik, die Formenlehre sowohl als auch die Syntax. Munk hat in seiner Notice (journal asiatique 1850, II p. 226—244) eine gedrängte, aber hinreichende Analyse der 46 Capitel aus dem Werke Ibn G'anah's gegeben. Wir verweisen den Leser darauf. Die Herausgabe der hebräischen Uebersetzung, so unvollkommen sie auch sei, hat das Buch den Hebraisten zugänglich gemacht [1]). Einige Theile des Werkes sind so vortrefflich, daß Munk unter anderen von dem 6ten Capitel sagen konnte, daß die Bemerkungen Ibn G'anah's über die servilen Buchstaben das Beste ist, was

[1]) Sefer harikma herausgegeben von B. Goldberg, Frankfurt a./M. 1856, in 8°.

darüber geschrieben wurde, und daß Ibn G'anah diesbezüglich auch von keinem der modernen Forscher übertroffen sei.

Die genaue und wissenschaftliche Analyse der grammatischen Formen hat der Exegese Ibn G'anah's eine Sicherheit verliehen, welche keiner seiner Vorgänger in diesem Maaße besessen, und welche von keinem seiner Nachfolger übertroffen wurde. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es, die Uebersetzungen Saadia's, sowie die Commentare Ibn Esra's und David Kimchi's zu vergleichen. Alle Theile des Kitâb al-luma enthalten als Beispiele eine große Anzahl von Versen, welche Schwierigkeiten aufweisen, die mit Takt und Selbstständigkeit gelöst werden. Den interessantesten Theil des Werkes aber bilden die Kapitel 25—34, die den Redefiguren gewidmet sind, und die Bestimmung haben mehr Lebhaftigkeit oder Energie der Rede zu verleihen, als da sind: Die Ellipse, der Pleonasmus, die Transposition, figürlicher Ausdruck, unregelmäßige Wörter u. s. w. „Es giebt kaum ein Kapitel der heiligen Schrift, so sagt Kirchheim in der Einleitung zum Sefer harikmah, welche nicht ein unerwartetes Licht von den vom Autor aufgestellten Grundsätzen erhielte. Die besten Erklärungen Ibn Ezra's entspringen dieser Quelle und Profiat Duran bemerkt ganz richtig, daß sehr wenig neues in den Werken dieses Grammatikers sich findet" (Maase Efôd p. 44 linea 12—13).

Man ersieht daraus, daß keine sprachliche Erscheinung der Aufmerksamkeit Ibn G'anah's entging. Wir wollen noch schließlich einen Zug der freien Exegese Ibn G'anah's angeben. Er schenkt nämlich sehr wenig Rücksicht den Accenten, sobald sie seiner Erklärung hinderlich im Wege stehen. Wir wollen nur zwei Beispiele anführen: Jesaja I, 5 übersetzt er die Worte עַל מֶה תֻכּוּ עוֹד תּוֹסִיפוּ סָרָה. „Je mehr ihr geschlagen werdet, desto mehr verharret ihr in euerer Empörung." Ibn G'anah zieht nämlich das Wort עוֹד zum zweiten Satze, obwohl es dem Accente nach

dem erſten angehört. Ebendaſelbſt I, 9 überſetzt er: In kurzer Zeit würden wir wie Sodom geweſen ſein. Auch hier iſt das Wörtchen כמעט, der Accentuation entgegen, zu den folgenden Worten hinübergezogen worden.

Ein geſunder Menſchenverſtand, ein Geiſt ſtrenger Analyſe, eine tiefe Kenntniß des Hebräiſchen und der Schweſterſprachen, die im Luma herrſchen, finden ſich gleichfalls im zweiten Theile des Kitâb at-tankih und im Kitâb al-usûl. Auch hier konnte er wenig Nutzen von ſeinen Vorgängern ziehen, die Lexicographen ſeines Landes Menahem und Dunaſch konnten nur ſelten benutzt werden, die Arbeiten der Karäer waren nicht bis nach Spanien vorgedrungen, der häufig angeführte Chajudſch beſchäftigte ſich nicht mit den bloßen Wurzeln, und obwohl er die ſchwachen Wurzeln und die Doppelwurzeln, mit welchen er ſich je nach ihrer verſchiedenen Bedeutung beſchäftigt, angiebt, giebt er doch nie die Erklärung des Wortes im Arabiſchen und ſelten verweilt er dann bei den ſchwierigen Stellen der heiligen Schrift, wo dieſe Wurzeln vorkommen. Das Buch Hâvî „Wurzelſammlung von Haja Gaôn" blieb dem Ibn G'anah unbekannt, aber er führt die talmudiſchen Erklärungen dieſes Gelehrten und des Scherira Gaon, des Vaters des Haja an, weil er es liebt, die ſeltenen Wurzeln in das Licht ſetzen, in welchem es die Lehrer der Miſchnah und andere rabbiniſche Autoritäten verwendet haben.

Auf dieſem Wege waren ſeine Vorgänger Jehuda ben Koreiſch und der Gaon Saadias. Der erſtere lehrte ihn überdies, ſich des Targum d. h. der aramäiſchen Ueberſetzung zu bedienen [1]), und Saadias lieferte ihm, abgeſehen von der „Erklärung der 70 Wörter [2])", ſeine arabiſche Ueberſetzung eines großen Thei-

[1]) R. Jehuda ben Koreiſch epistola ediderunt Bargès et Goldberg, Paris 1857.

[2]) Dieſe 70 Wörter wurden gleichzeitig von Dukes in der Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes V, 115—136 und von Derenburg Wiſſenſchaftliche Zeitſchr. für jüd. Theologie V, 317—324 veröffentlicht.

les der bibliſchen Bücher, Ueberſetzungen, die auf authentiſcher Tradition beruhen, die er von ſeinen Lehrern geſchöpft hatte in Syrien und ganz beſonders in Jeruſalem. Wenn aber Abu'l-Walîd die von Jehuda und Saadias eingeſchlagene Methode befolgt, wenn er ſich erlaubte, das Heilige durch Profanes zu erklären, wenn er ehrfurchtsvoll die von den alten Lehrern überlieferte Exegeſe beachtet, ſo erweitert er trotzdem das Gebiet der vergleichenden Forſchung durch eine ausgedehntere und ſicherere Kenntniß der Schweſterſprachen.

Neubauer hat in ſeiner Notice sur la lexicographie hébraïque einen Auszug der Vorrede, welche Ibn G'anah ſeinem Wörterbuche vorausgeſchickt hat, gegeben, und ließ dieſem einige Beiſpiele aus dem Wörterbuche ſelbſt folgen [1]). Seither hat dieſer gelehrte Bibliothekar den ganzen arabiſchen Text des Kitâb al-usûl folgen laſſen. Die einbuchſtabigen Partikeln, die der Wurzel angehängt werden, wurden meiſterhaft im 6ten Kapitel der Grammatik behandelt. Die Partikeln hingegen, welche ein Wort für ſich bilden, wurden von Ibn G'anah im Wörterbuche behandelt.

Ibn G'anah's Werke hatten ebenſo wie die Arbeiten von Chajudſch das Glück, ins Hebräiſche übertragen zu werden. Vom Muſtalhik können wir dieß mit Gewißheit behaupten, es führt den hebräiſchen Titel ספר ההשנה (nach Steinſchneider Catal. Bibl. Bodl. col. 1419 richtiger ספר המשנ). Man findet Spuren einer Ueberſetzung des Tanbih, hebr. ספר ההערה, des Takrib wat-tashîl, hebr. ספר הקרוב והישור und des Kitâb at-taswija [2]) ספר ההשואה.

[1]) Journal asiatique 1862, II p. 218 ff., im Separatabdruck p. 172 bis 201.

[2]) The book of hebrew roots, Oxford Clarendon Press 1873—1875.

[3]) Was das Buch Tanbih und Taswija betrifft, ſo vgl. man Histoire littéraire de la France, tome XXVII p. 592. Das Manuſcript von Toledo 99, 40 beginnt mit einem umgekehrten Blatte, wo man lieſt wie folgt: Ich, Salomo ben Joſeph ben Ajjub Haſſefardi habe das Kitâb et-tanbih

Für das fünfte Buch, das Kitâb at-taschwîr [1]) ספר ההכלמה können wir dies nicht verbürgen.

In einem Manuſcripte der Caſanata in Rom, in welcher die Ueberſetzung des Muſtalhik ſich findet, lieſt man am Schluſſe der Abhandlung folgende drei Verſe:

וזכר לך קורא אשר השיב לך | בשפת יהודים זה להוסיף שכלך
תאמר בקראך כן לעובדיה שלום | עולם ושלום דור ודור ינחלך
האל אשר חנן עשות טובה כזאת. | ירב חדות לבך ויפק גילך

„Erinnere dich, o Leſer, Deſſen, der dies auch in's Hebräiſche übertragen, um deine Einſicht zu mehren.
Wenn du es lieſt, wirſt du ſagen: Ewiger Frieden ſei mit Obadja und von Geſchlecht zu Geſchlecht wird er dir Frieden gewähren.
Gott, der dir Gutes erwieſen, wird auch ferner dein Herz erfreuen und dir Freude bereiten."

Der Ueberſetzer hieß alſo Obadja. Er lebte vor der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, weil Profiat Duran, der ſeine Grammatik um 1400 ſchrieb, eine Stelle aus dem Muſtalhik aus dieſer Ueberſetzung anführt und zu glauben ſcheint, daß dies ein Originalwerk Ibn G'anahs iſt [2]).

Sollte dieſer Obadja identiſch ſein mit dem Obadja ben David ben Obadja, der um 1325 einen Commentar zu den הלכות קדוש החדש von Maimonides verfaßte? Behaupten kann man es nicht. Wenn man aber ſeine grammatiſche Terminologie,

---

und das kitab et-taswija Ibn G'anah's zu Beziers im Jahre 5014 (1254) überſetzt. Buxtorf, Biblioth. rabbinica (ed. 1708) p. 180 ſpricht von einer hebräiſchen Ueberſetzung des Takrib durch Jakob Romans aus Conſtantinopel.

[1]) Die hebräiſche Ueberſetzung des Kitab al-usûl führt verſchiedene Titel, der Mustalhik nämlich heißt ספר התוספת „Buch der Ergänzung", der Taschwi ספר התוכחת „Buch der Zurechtweiſung." Usul col. 23, Note 6.

[2]) Maase Efod p. 50. Im Texte von Profiat muß man ſtatt סכב קכב leſen, und ſtatt מקורו iſt מקורי zu leſen.

welche die Beſonderheiten aufweiſt, und die man nach Jehuda und Samuel ibn Tibbon, weder nach den Kimchi's, Vater und Sohn, die im 13. Jahrh. endgiltig die wiſſenſchaftliche Sprache des Neuhebräiſchen aufgeſtellt, berückſichtigt, ſo iſt man geneigt ihn für weit älter zu halten. Wie dem auch immer ſei, die Ueberſetzung des Obadjah iſt zur Richtigſtellung des arabiſchen Textes von großer Wichtigkeit.

Beiträge
zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortſetzung).

V.

Der Mann mit der Wolke.

Perles hat ſchon in überzeugender Weiſe den Einfluß, den die rabbiniſchen Sagen auf die Entſtehung der 1001 Nacht ausgeübt haben, dargethan. Wie ich es in der Einleitung angekündigt, will ich auch nach dieſer Seite einen Beitrag liefern. Die Erzählung, die ich jetzt folgen laſſe, iſt geſchöpft aus den „Nachträgen zu 1001 Nacht" von Hammer und Zinſerling (Stuttg. und Tübing. 1823) Bd. I p. 281—4, 470—471 N. An Stelle des Titels „der fromme König", den unſere Erzählung dort führt, habe ich „den Mann mit der Wolke" vorgezogen, da dieſer die Hauptperſon und der Gegenſtand der Vergleichung iſt.

„Es war einmal unter den Kindern Israel ein außerordentlich heiliger Mann. Er that kein Gebet, das nicht erhört worden wäre, und sein ganzes Leben war ein Muster von Tugend. Wenn er reiste, war er immer von einer Wolke begleitet, die ihm nicht nur Schatten gewährte, sondern ihm auch den Weg zeigte, indem sie vor ihm herging und regnen ließ, so oft er Regen wünschte. Sie war also zu gleicher Zeit sein Führer, sein Regenschirm und sein Wasserkrug. Diese Wolke blieb ihm eines Tages aus. Er wurde darüber so betrübt und wußte gar nicht, womit er die Ungnade Gottes verdient habe. Des Nachts hörte er aber eine Stimme im Traume, die ihm sagte: Wenn du deine Wolke wiederfinden willst, so gehe zu einem gewissen König, erzähle ihm deinen Unfall, bitte ihn, daß er für dich bete und Gott wird nicht ermangeln, dir auf dein Gebet deine Wolke wiederzugeben.

„Der heilige Mann, der seine Wolke nicht mehr zum Wegweiser hatte, mußte unterwegs viel fragen, um die Stadt zu finden, wo der König regierte. Endlich kam er daselbst an. Vor der Thüre des königlichen Palastes saß ein Kammerherr in großer Pracht, der fragte jeden, der hin kam, was er wolle? Ich bin der heilige Mann, sagte dieser; ein armer Unglücklicher, der dem Könige seine Noth klagen muß. Das geht nicht, sagte der Kammerherr. Es ist heute Freitag, wo der König mit den Doktoren und Theologen streitige Fragen untersucht. Er kam am folgenden Morgen und erstaunte über die Menge der Großen, die sich um den Eingang des Palastes drängte. Wie läßt sich das, sagte er, mit der Heiligkeit dieses Königs vereinigen, der mir wieder zu meiner Wolke verhelfen soll? Endlich trat der Wesir in seiner Amtskleidung heraus und kündigte an, daß die Supplikanten hereintreten könnten. Der heilige Mann ging also mit den Andern hinein und sah den König auf seinem Throne

sitzend, wo er mit Hilfe seines Wesir's die verschiedenen Angelegenheiten vernahm und abthat. Endlich kam die Reihe an den heiligen Mann. „Ich grüße, sagte der König, den Herrn der Wolke. Er möge warten, bis ich diese Leute abgefertigt habe." Als der Divan geendigt war, nahm der König den heiligen Mann bei der Hand und führte ihn in die inneren Zimmer des Palastes. Sie gingen auf diesem Wege vor einer kleinen Thür vorbei, die von einem schwarzen Eunuchen in voller Rüstung bewacht wurde. Endlich kamen sie in ein fast völlig verfallenes Zimmer, in welchem weder Tapeten, noch Sophas waren. Der König legte seine königlichen Kleider ab, zog einen groben wollenen Rock an, setzte eine Derwischmütze auf den Kopf und legte statt des gewöhnlichen Gürtels einen härenen Derwischgürtel an.

„Hierauf rief er seine Gemahlin an: „Weißt du, wer heute unser Gast ist?" „Ja, antwortete eine Stimme hinter einem Vorhange, es ist der Gebieter der Wolke." Die Königin trat hervor. Sie war schön wie der Vollmond, aber statt Purpur und Gaze war sie ebenfalls in ein sehr grobes wollenes Zeug gehüllt. „Du bist verwundert, mein Bruder, sagte der König, uns in diesem Aufzuge zu sehen, aber höre auch die Ursache. Da ich durch meine Geburt genöthigt war, den Thron meiner Vorfahren zu besteigen, so beschloß ich, wenigstens ein einfaches religiöses Leben mit den Pflichten meines Standes zu vereinigen. Ich beschäftige mich am Tage mit den Angelegenheiten meines Reiches und umgebe mich, wie ihr gesehen habt, mit allem Glanze der Majestät. Aber des Abends entferne ich mich, und verberge mich und meine Frau vor den Augen der Welt. Wir bringen dann die Nacht mit Arbeiten, Fasten und Beten zu. Gegen den Morgen sammelt ein Sclave unsere Arbeit, um sie zu verkaufen und für das daraus gelöste Geld Brod und Bohnen einzukaufen, was unsere einzige Nahrung

ausmacht. Auf dieſe Art leben wir von der Arbeit unſerer Hände. Ihr ſeid hieher gekommen, eure Wolke zu ſuchen, und meine Frau wird euch darüber Auskunft geben.“ Sie hob das Haupt gegen den Himmel und ſogleich erſchien die Wolke wieder, die der Wegweiſer, Regenſchirm und Waſſerkrug des heiligen Mannes war.

Dieſer ſah daraus, daß ſein Verdienſt noch gering ſei im Vergleich mit dieſem heiligen Könige, der von Bohnen lebte, und das Geld noch obendrein mit der Arbeit ſeiner Hände verdiente.“

So weit die arabiſche Erzählung, die, wenn wir genauer zuſehen, Lücken in der Darſtellung aufweiſt. Der Grund, warum der heilige Mann die Wolke verloren hat, wird uns nicht angegeben, ebenſowenig erfahren wir, daß er den König um ſie gebeten habe. Auch der ſinnige Zug, daß er die Wolke auf die Bitte der Frau wieder erhält — denn ſo müſſen wir ihr Heben des Kopfes gegen den Himmel verſtehen — wird aus der arabiſchen Erzählung nicht erklärt. Vielmehr müßte es ja der ſich kaſteiende König ſein, auf deſſen Bitte die Wolke zurückkommt. Führen wir dieſe Erzählung auf die (vermuthliche) talmudiſche Quelle zurück, und faſſen wir ſie in demjenigen Zuſammenhange auf, in welchem ſie im Talmud ſteht, dann wird uns Alles klar, nur müſſen wir eine Umſtellung der Perſonen vornehmen. Bevor ich den Vergleich antrete, will ich noch eine Bemerkung vorausſchicken, die für das Verſtändniß der Erzählung von Wichtigkeit iſt. Als ein Land, das ſeinen Waſſervorrath nur aus dem Regen hat, deſſen Ausbleiben die größten Gefahren mit ſich bringt, mußten die Einwohner von Paläſtina auf das rechtzeitige Eintreffen des Regens bitten; daher wird auch den meiſten wunderthätigen Männern das Regenerflehen hoch angerechnet; es beſchränkt ſich daher

auch im Allgemeinen ihre Wunderthätigkeit darauf. Taanit fol. 23 a—24 b werden eine Anzahl Männer genannt, die bei eintretendem Regenmangel zu Gott gefleht, und auf deren Bitte es regnete. Einer darunter ist das Vorbild zur arabischen Erzählung geworden und zwar Abba Chilkijah, von dem die Sage (Taanit fol. 23 a—b vgl. jerusch. Taanith fol. 64 b ohne Nennung des Namens und kürzer ausgeführt) Folgendes erzählt:

„Einst herrschte ein großer Regenmangel. Es wurden daher zwei Gelehrte zu Abba Chilkijah geschickt, damit er um Regen bitte. Da sie ihn nicht zu Hause trafen, gingen sie zu ihm auf's Feld, wo sie ihn mit dem Umgraben des Feldes beschäftigt fanden. Sie grüßten, er antwortete aber nicht. Sie setzten sich daher schweigend nieder und warteten, bis er, mit der Arbeit fertig, nach Hause gehen würde. Als es dunkel wurde, nahm er das Bündel Reisig auf die eine Schulter und den Mantel auf die andere; den ganzen Weg ging er barfuß, als er aber an ein Wasser kam, das sie durchschreiten mußten, zog er Sandalen an. Als sie an Dornen vorbeigingen, hob er die Kleider auf. Sein Weib kam ihm geschmückt aus dem Hause entgegen und ging zuerst hinein, darauf folgte er, und hinter sich ließ er die Gelehrten eintreten. Als sie sich zu Tische setzten, lud er die Letzteren nicht ein, am Essen theilzunehmen. Dem älteren Sohne gab er nur ein Stück Brod, dem jüngeren jedoch zweie. Darauf sagte Abba Chilkijah zu seinem Weibe: „Ich weiß, die Gelehrten kommen gewiß, um Regen zu erbitten; steigen wir zuerst auf's Dach und bitten wir vorher darum, vielleicht wird uns Gott erhören und Regen schicken, so daß sie uns dann nicht mehr zu Dank verpflichtet seien." Sie stiegen daher auf's Dach und baten, und an derjenigen Seite, wo die Frau stand, stieg die erste Wolke

auf. אמר לה לדביתהו: ידענא דרבנן משום מטרא קא אתו, נישק לאתרא וניבעי רחמי אפשר דמרצי הקב"ה ויהבי מטרא ולא נחזיק טיבותא לנפשן. סקו לאיגרא; קם אידו בחדא זיתא ואידו בחדא זיתא, קדום סליק ענני מהך זויתא דרביתהו. Darauf wendete ſich Abba Chilkijah zu ſeinen Gäſten und frägt ſie nach ihrem Begehr. „Wir wurden von Seiten der Weiſen geſchickt, um durch dich Regen zu erflehen.“ „Gelobt ſei Gott, daß Ihr des Gebetes des Abba Chilkija nicht mehr bedürfet.“ Sie aber ſagten: „Wir wiſſen wohl, daß wir nur deinem Gebete den Regen verdanken. Mögeſt du uns aber deine Thaten erklären, die uns ſo ſehr in Erſtaunen geſetzt haben. Warum haſt du uns auf unſeren Gruß auf dem Felde nicht geantwortet?“ „Ich arbeitete als Tagelöhner, daher wollte ich meine Arbeit nicht unterbrechen.“ Sie fragten dann: „Warum trugeſt du das Bündel Reiſig auf der einen Schulter, und den Mantel auf der anderen?“ „Weil es ein zum Tragen geliehener Mantel iſt, und nicht um Reiſig darauf zu legen.“ „Warum gingeſt du den ganzen Weg barfuß, und zogeſt Schuhe nur beim Durchſchreiten des Waſſers an?“ „Weil ich im Waſſer nicht ſehen kann, worauf ich trete, muß ich mich durch Schuhe ſchützen.“ „Warum hobſt du deine Kleider, als du durch das Dornengebüſch gingeſt?“ „Weil die Wunde geheilt, der Riß aber nicht geheilt werden kann.„ „Warum kam dir deine Frau geſchmückt entgegen?“ „Damit ich meine Augen nicht auf eine andere Frau werfe.“ „Warum haſt du uns nicht zu Tiſche geladen?“ „Weil wir kaum für uns genug hatten, und nicht unverdienten Dank ernten wollten.“ „Warum gabſt du dem größeren Knaben nur ein Stück, dem kleineren aber zwei?“ „Weil der jüngere den ganzen Tag in der Schule zubringt, und erſt Abends hungrig nach Hauſe kömmt, während der ältere den ganzen Tag zu Hauſe bleibt.“ Sage uns ſchließlich: „warum ſtieg die Wolke an derjenigen Seite auf, wo deine Frau ſtand?“ „Ihr Gebet wird eher er-

hört, weil sie beständig im Hause weilend, den Armen gleich mit Speise und Trank labt, während ich ihm doch nur Geld geben kann, sich Speise dafür anzuschaffen; oder auch, weil die Frau, als Bösewichter in ihrer Nähe wohnten, und ihr Gatte Gott um die Vertilgung der Frevler bat, sie nur um die der Frevel."

Durch diese talmudische Sage wird die arabische Erzählung erst klar. Der Mann mit der Wolke, dem sie abhanden kömmt, und der sie durch die Bitte des frommen Königs wiedererhält, ist an die Stelle der zwei Gelehrten getreten, die Abba Chilkijah, aus welchem „der fromme König" geworden ist, um Regen bitten. Die Armuth und dabei die Tugendhaftigkeit des Abba Chilkijah und seines Weibes sind auf den „frommen König und sein Weib" übertragen worden, und nun verstehen wir auch, warum auch dort die Wolke gerade an jener Seite aufsteigt, wo die fromme Königin ihren Blick gen Himmel hebt. In einem Zuge einigermaßen ähnlich lautet die Erzählung in der tibetanischen Sammlung buddhistischer Legenden: „Dsanglun oder der Weise und der Thor" (deutsch v. Schmidt, St. Petersburg 1843 c. XXIII, p. 184), wo Folgendes erzählt wird:

„Ein Brahmane zieht aus, um für den jüngsten Sohn des Ministers eine passende Jungfrau zu finden. Während seiner Wanderung durch alle Länder erblickte er im Lande Schiritita eine Gesellschaft von fünfhundert Jungfrauen, welche spielend schöne Blumen pflückten und davon Gewinde zum Opfer für Buddha flochten. Der Brahmane folgte den Jungfrauen, um sie zu beobachten, auf dem Fuße nach. Sie kamen an ein kleines Flüßchen, welches ihnen den Weg versperrte; da zogen Alle ihre Stiefel aus, um den Fluß zu durchwaten, bis auf Eine, welche die Stiefel anbehielt. Als die Anderen die Kleider schürzten, um durch einen Bach zu waten,

blieb ſie in den Kleidern ungeſchürzt, und als die Anderen auf die Bäume klettern, um Blumen zu pflücken, pflückt ſie die am Boden wachſenden. Da näherte der Brahmane ſich ihr und ſprach: „Ich möchte einige Fragen an dich richten, um einen Zweifel zu löſen; beantworte ſie mir doch!“ Die Jungfrau erwiederte: „Wenn du über etwas in Ungewißheit biſt, ſo frage!“ Der Brahmane fragte: „Als du Jungfrau das Flüßchen durchwateteſt, zogſt du allein die Stiefel nicht aus, während alle Uebrigen ihre Stiefel auszogen, welchen anderen Gedanken als Jene hatteſt du dabei?“ Die Jungfrau erwiederte: „Dein Zweifel iſt von keiner großen Wichtigkeit! Wenn ich auf der trockenen Erde wandle, ſo ſehe ich mit den Augen Alles, was unter meinen Füßen befindlich iſt, es mögen Dornen, Geſtein, Scherben oder andere ſchädliche Dinge ſein, ich kann ihnen ausweichen, weil ſie vor Augen liegen, was aber auf dem Grunde des Waſſers befindlich iſt, kann man mit den Augen nicht erkennen. Weil ich nun befürchten muß, beim Durchwaten vielleicht auf Stacheln, Schlangen oder giftiges Gewürm zu treten und mir die Füße zu verletzen, ſo behielt ich die Stiefel an den Füßen.“ Ebenſo klug beantwortet die Jungfrau auch die anderen Fragen des Brahmanen.

Mit dem einzigen Unterſchiede, daß es im Tibetiſchen eine Jungfrau iſt, welche es thut und wie Abba-Chilkijah antwortet, ſtimmt dieſe Erzählung mit unſerer talmudiſchen ſehr genau überein, in ſo weit nämlich es dieſen Zug betrifft. Ein weiteres Moment der Vergleichung zwiſchen dieſen beiden Erzählungen ließe ſich vielleicht noch darin finden, daß die Mutter der Jungfrau, als ſie von ihr Abſchied nimmt, der nun in die

Fremde ziehenden Tochter folgende Lebensregeln mitgiebt: „Von nun an trage beständig schöne Kleider, iß die schmackhaftesten Speisen und beschaue dich Tag für Tag in dem Spiegel“ (ibid. p. 186). Wie die Schwiegertochter bei Gelegenheit ihrem Schwiegervater, der sie darüber zur Rede stellt, erklärt, haben diese Lebensregeln eine ganz andere, tiefere Bedeutung, als es den Anschein hat. Die Mutter empfiehlt nämlich mit diesen Worten der Tochter: „Das Oberkleid beständig rein und sauber zu tragen, es nicht zu beschmutzen, damit, wenn Gäste kommen, sie stets eine Auswahl unter vielen habe; daß sie nach Allen esse, und der Hunger jede Speise schmackhaft mache; und daß sie endlich vor Allen aufstehe, Alles kehren, reinigen, putzen lasse. Das ist der Sinn der Ermahnungen der Mutter. In der talmudischen Erzählung wird auch das hervorgehoben, daß die Frau schön geputzt im Hause herumging und wie es sich später herausstellte, auf Wunsch des Abba Chilkijah.

Diese buddhistische Erzählung ist noch insoweit von Interesse, als sie, durch die darin enthaltenen doppelsinnigen Ermahnungen der Mutter eine Analogie zu dem (Moed kat. fol. 9 b) enthaltenen Segen bietet, der ebenfalls etwas Anderes besagen will, als die Worte bedeuten.

R. Simeon b. Jochai läßt seinen Sohn durch zwei Gelehrte segnen, die ihm wünschen: „Er möge säen und nicht ernten, hineinbringen und nicht hinausführen, hinausführen und nicht hineinbringen, sein Haus möge zerstört, seine Herberge stehen bleiben, sein Tisch sei in Verwirrung, und er möge nie ein neues Jahr sehen.“ אמרו ליה: יהא רעוא, דתזרע ולא תחצד, תעייל ולא תיפוק, תיפוק ולא תעייל, ליחרב ביתך וליחוב אושפיזך, לבלבל פתורך, ולא תחזי שנא דדמי. Als der Jüngling betrübt nach Hause kam und seinem Vater diesen mehr einem Fluche ähnlich sehenden Segen erzählte, tröstete ihn der Vater und erklärte ihm den tie-

sen Sinn, der in diesem Segen lag. Die Weisen hatten ihm nämlich gewünscht: er möge Kinder säen und sie nicht zum Grabe ernten; die Bräute seiner Söhne bei sich aufnehmen, und sie nicht, durch den Tod der Söhne verwittwet, in ihr väterliches Haus zurückschicken; er möge seine Mädchen verheirathen und sie nicht als Wittwen wieder zu sich nehmen. Sein Haus, sein Grab möge zu Grunde gehen und die irdische Wohnung, die Herberge möge lange bestehen. Sein Tisch sei durch zahlreiche Kinder in Verwirrung, und er möge sich nicht mehr mit einer neuen Gattin ein neues Jahr freuen. Ein doppelsinniger Segenswunsch kommt auch Genes. rab. sect. 26 und Jalkut I f. 12 b § 43 vor. R. Gamliel wünscht seiner Tochter bei der Verheirathnng, sie möge nicht mehr zurückkehren, d. h.: verwittwet, und bei der Geburt eines Kindes: der Weheruf möge nie aufhören, d. h. der Ruf der liebenden, besorgten Mutter. מיגו דאת הוי שלם בביתך לא הוי לך מחזרו להכא; ומן גו דהוי בריך קיים לא ישלי וו מן פומיך: ווי דלא אכל ברי, ווי דלא שתי וכו. Vgl. auch die Lösung des Traumes jerusch. Maaser scheni f. 55 c. Einem Schüler des R. Akiba träumte, er würde im Adar sterben, Nissan nicht mehr sehen und das Gesäete nicht mehr ernten. Der Traum wurde ihm anklingend an ähnlich lautende Worte gut ausgelegt, und das Letzte dahin gedeutet: er werde seine Kinder (das Gesäete) nicht begraben. ומה דאת זרע ליה את כנש: מה דאת מיליד ליה את קבר.

Ein wenig anders lautet dieser Traum b. Berachot fol. 56 b, wo gerade dieser letzte Passus fehlt. Dagegen stimmt die Erzählung im Tanchuma Genes. c. 13 genau mit dem jerusal. Talmud überein. Doch ich will mich hier nicht weiter auf Träume und Traumdeutungen einlassen, da sie nicht in das Gebiet der vergleichenden „Sagen- und Märchengeschichte" gehören, wenn auch ein Zusammenhang nicht geleugnet werden kann

zwiſchen denſelben und der pſeudepigraphiſchen Literatur, die oft die Quelle von Volksbräuchen, Sitten und Aberglauben geworden iſt. Darüber iſt genauer bei dem „Aberglauben" zu handeln, wo ſich auch nicht wenige Punkte der Vergleichung darbieten, wenn wir die jüdiſche Superſtition mit der der anderen Völker einer genauern Unterſuchung unterziehen wollen. Ja, ich glaube ſogar, daß die Beeinfluſſung auf dieſem Gebiete eine um ſo größere war, als es meiſt Schutzmittel waren, um der drohenden Zukunft vorzubeugen, oder dieſe vorher wenigſtens erkennen zu können, um welche ſich der Aberglauben dreht. Er will den Schleier der Zukunft lüften und in dieſem Beſtreben begegnen ſich alle Menſchen.

(Fortſetzung folgt.)

Die Fabel in Talmud und Midraſch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortſetzung.)

C.

Heilige Fabeln.

Den mächtigſten Eindruck im ganzen großen Schöpfungsreiche machten auf den Menſchengeiſt zu allen Zeiten bei allen

Völkern die leuchtenden rieſigen Himmelskörper, die in unerreichbaren geheimnißvollen Höhen in ewiger Gleichmäßigkeit ihre Kreisbahn um die Erde durchlaufen, die ſie bald in das goldene Lichtgewand des Tages, bald in den fahlen, düſtern Schleier der Nacht hüllen. Sie wurden vom Menſchengeiſte als mit Seele und Vernunft begabte lebendige Weſen angeſehen und als hohe Intelligenzen betrachtet. Selbſt der jüngſte und kühnſte unter den jüdiſchen Religionsphiloſophen, Joſeph Albo [1]), ſagt noch von ihnen, nach Ariſtoteles (Ikkarim, Abſchn. 3, Cap. 4): ואולם הגלגלים עם היותם בעלי נפש משכלת כפי הסכמת כל החכמים הנה להיותם בעלי חומר לא הספיק להם לקנות השלמות המיוחד בהם כפי טבעם אם לא כשיעשו הם איזה פעל בעצמם וזה הפעל הוא התנועה כי בפעל ההתנועעות בכלל תשיג נפשם המשכלת שלמותה.

Welches Wunder daher, daß ſich der Menſchengeiſt, namentlich der Sonne und des Mondes, frühzeitig poetiſch ihrer bemächtigte, ſie in nähere Beziehung zu Gott treten, mit ihm, beſonders bei ihrer Erſchaffung verkehren und reden ließ.

So entſtand in mannigfacher Faſſung die Fabel:

Die Sonne und der Mond vor Gott.

Talmud Babli, Chulin 60 b heißt es: (ר׳ שמעון בן פזי [2])

---

[1]) Ueber die Originalität und Kühnheit ſeines Syſtems verweiſen wir auf unſere Schrift: „Joſeph Albo's Bedeutung in der Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie. Ein Beitrag zur genauern Kenntniß der Tendenz des Buches „Ikkarim." Breslau 1869.

[2]) Jalkut Bereſchith, § 8 hat: רבי שמעון בן עזאי רמי. Ebenſo hat Iſak Arama in ſeinem „Akedath Jizchak," II, Pforte 37: דרש בן עזאי, wie er auch unmittelbar vorher ſagt: ואחשוב שאל הדרוש הזה בעינו כיוון בן עזאי באותו מאמר החמור שהזכיר בגמרא חולין ס׳: Ben Aſai hat ſich auch ſonſt mit der Auslegung der bibliſchen Schöpfungsgeſchichte abgegeben. Bereſch. Rabba, Cap. 5: אמר ר׳ לוי יש מן הדרשנים שהן דורשין, כגון בן עזאי ובן זומא . . . . . נעשה קולו של הקב״ה מיטטרון על המים. Jalkut Bereſch. § 8: וענוהך הדבני שמעון בן עזאי אומר בשר ודם התלה מזכיר את שמו . . . . . אבל הקב״ה אינו

רמי כתיב ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתיב את המאור הגדול ואת המאור הקטן אמרה[1]) ירח לפני הקב"ה רבונו של עולם אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד אמר לה לכי ומעטי את עצמך אמר' לפניו רבונו של עולם הואיל ואמרתי לפניך דבר הגן אמעט את עצמי אמר לה לכי ומשול ביום ובלילה אמרה ליה מאי רמתיה דשרנא בטידרא מאי אהני אמר לה זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים אמרה ליה יומא נמי אי אפשר דלא מנו תקופותא דכתיב והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים זיל ליקרו צדיקי כשמך יעקב הקטן שמואל[2])

כן . . . . . שנאמר בראשית ברא אלהים, בראשית ברא ואחר כך אלהים. Die obige Fabel paßt auch beſſer in den Mund eines Mannes, der einer der „Vier" war, die „in das Paradies eingedrungen ſind," und von dem es Chagiga 15 b. heißt: הציץ ומת. Darnach paßt auch beſſer das auf die Fabel folgende: והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש, indem es den Amora R. Sim. b. Lakiſch auf den Tana Ben Aſai zurückführt.

[1]) Daß hier das masculinare ירח als Femininum behandelt wird, fiel ſchon den Toſſaphot auf, und ſie bemerken zu אמרה ירח a. o. a. O. בלשון תורה לשון זכר הוא דכתיב (יהושע י' פי"ג) וידח עמד. Es dürfte vielleicht in der talmudiſchen Zeit das Wort ירח analog dem Worte שמש, das ja im Hebräiſchen generis communis iſt, behandelt worden ſein. Wenigſtens wechſeln hier in den anderen im Texte genannten Quellen beide Genera einander ab. Auch in der obigen Talmudſtelle wechſelt das Genus im Imperativ: לכי ומשול, זיל. Uebrigens werden auch die gleichfalls im Hebräiſchen masculinaren אור und נר ſchon in der Miſchna als Feminina behandelt. Babli Sabbath 1, 11, ובגבולין כדי שתאחוז האור ברוכן, daſelbſt 16, 7: כופין קערה על גבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה. Im Jeruſchalmi Sabb. 1, 15, lautet der zuerſt citirte Miſchnatext: ובגבולין כדי שיצת האור ברוכן, alſo gen. mascul. Bei ירח mag überdies auch das im Talmud üblichere לבנה vorgeſchwebt haben. Es könnte ſchließlich auch aus אמר הירח durch irrthümliches Hinüberziehen des ה von הירח zu אמר unſer אמרה ירח entſtanden und dann in conſequenter Verfolgung dieſes Irrthums auch im weitern Verlaufe der Fabel als Femininum behandelt worden ſein, was ich aber für unwahrſcheinlich halte.

[2]) Während Raſchi zu יעקב הקטן bemerkt: מי יקום יעקב כי קטן (א' י"ז) und zu דוד הקטן ſagt: הוא מקרא הוא בשמואל (עמוס ו') läßt Raſchi das ſehr ſchwierige שמואל הקטן ohne jede Bemerkung; wie es darum auch in dem unſeren Talmudausgaben am Rande beigegebenen Quellennachweis תורה אור übergangen wird. R. Niſſim ben Rëuben Gerundi (ר"ן) ſagt zu Alfaſſi a. w. o. g. O. zu יעקב הקטן ebenfalls: דוד הוא הקטן, dann ſagt er: דכתיב מי יקום יעקב כי קטן הוא

הקטן דוד והקטן חוייה דלא קא מיחבא דעתיה אמר הקדוש ברוך הוא

שמואל, מקרא הוא בדברי הימים für דברי הימים, also falsch im En Jakob zu Schebuoth auffallenderweise ungerügt nachgedruckt ist. Das Zwischenglied שמואל הקטן aber übergeht R. Nissim geradeso wie Raschi. R. Samuel Edels (מהרשא חידושי אגדות) angeführt im En Jakob zu Chulin, sagt, nachdem er יעקב הקטן und שמואל הקטן : בעובדא erklärt hat, vom Mittelgliede דוד הקטן דם"ק דסנהדרין. Darnach wäre also hier auf שמואל הקטן hingewiesen, von dessen demuthsvoller Bescheidenheit uns Synhedrin 11 a erzählt wird. Diese Erklärung aber, daß Gott neben den zwei hervorragenden biblischen Personen Jakob und David die des שמואל הקטן, des Zeitgenossen des Rabban Gamaliel de-Jabne, (S. Seder Hadorot und Frankels Monatsschr. 1852, S. 321) dem Monde vorführen soll, leuchtet mir nicht ein. Zumal, wenn man für ר' שמעון בן פזי mit Jalkut und Isak Arama שמעון בן עזאי liest, erschiene es sonderbar, daß Ben Asai seinen zeitgenössischen Collegen שמואל הקטן von Gott neben Jakob und David dem Monde vorführen lassen sollte. Noch erzwungener endlich erscheint mir diese Erklärung dadurch, daß der um 1200 Jahre spätere שמואל הקטן vor David genannt sein sollte!

Ich glaube daher, daß hier unter שמואל הקטן kein Anderer als der Prophet Samuel gemeint sei. Betrachten wir doch zuerst das דוד והוא הקטן etwas näher, das das Samuel I, 17, 14 vorkommende דוד והוא הקטן zur Grundlage hat. Inwiefern geht aus dieser Stelle, die ja den David nur im Gegensatze zu den im Verse erwähnten älteren Brüdern den jüngsten nennt, hervor, daß die Benennung דוד הקטן auch auf König David ausgedehnt und angewendet wurde? Nur eine Stelle im Sifre giebt uns hierüber Aufschluß.

Sifre zu האזינו Piska 334, auch angeführt Jalkut zu עוד שאר הקטן Samuel I, 16, 11, heißt es: דוד הוא הקטן וכי אין אנו יודעים שדוד הוא הקטן אלא להודיעך צדקו של דוד דוד היה רועה את צאן אביו ואע"פי שנעשה מלך על ישראל (Jalk. הוא) דוד בקטנו. Hier wird also das דוד והוא הקטן, Sam. I, 17, 14, das ja nach dem Sam. I, 16, 11, bereits gesagten עוד שאר הקטן überflüssig erscheint, dahin ausgelegt, daß David immer, auch als König, sich in Bescheidenheit zu den Kleinen, den Geringen zählte. Nur auf Grund dieser alten Auslegung des דוד והוא הקטן konnte der Fabulist dem Monde auch David als Beispiel eines bescheidenen großen Mannes vorführen lassen, der ja trotz oder wegen seines bescheidenen Auftretens in Gottes und Menschen Augen als sittliche Größe Wohlgefallen gefunden hat.

Ganz im selben Sinne beziehe ich das שמואל הקטן auf den Propheten Samuel. Von Samuel heißt es Sam. I, 2, 19: ומעיל קטן תעשה לו אמו והעלתה לו מימים ימימה. Mit Recht bemerkt R. David

הביאו[1]) כפרה עלי שמיעטתי את הירח. — Anschließend daran heißt

---

Kimchi in seinem Commentar, zu Samuel, daß das adjectiv קטן ja ganz überflüssig sei, da sie selbstverständlich dem kurz vorher noch נער genannten Samuel nur einen kleinen d. h. seiner Statur entsprechenden Mantel machen konnte! Auch findet er durch dieses קטן das מימים ימימה והעלתה לו schwierig, da sie ihm doch nicht מימים ימימה einen kleinen Mantel bringen konnte. Hören wir darum die Worte Kimchis. Er sagt: ובאמרו קטן כלומר כמדתו הוצרך לומר זה כי לא היה מנהגם לעטות מעיל אלא הגדולים אבל הקטנים לא ווה מרוב אהבתו אותו וכי היה משרת את פני ד' עשרה לו מעיל. Also Channa machte darum dem noch kleinen Samuel den nur für Erwachsene bestimmten מעיל, weil er auch als kleiner Knabe im heiligen Dienste Gottes stand. Die Verse 18 und 19 stehen sonach in innigem Conner zu einander. ושמואל משרת את פני ד' ist zugleich Causalsatz zu ומעיל קטן תעשה לו אמו. So wird durch das Wort קטן Samuels Größe nur erhöht. Dies steckt auch als Nebengedanke in der Jalkutstelle Sam. § 139: איש וקן והוא עומה מעיל ולהלן הוא אומר ומעיל קטן תעשה לו אמו תאמא המעיל בו גדל בו נקבר בו עלה. Wie zutreffend erscheint jetzt nach dieser unserer Auffassung der dem Monde gewordene göttliche Hinweis auf Samuel. Gleichwie nach Sam. I, 2, 19 שמואל הקטן „Samuel der Kleine" schon in hohen Ehren stand, als Knabe schon das Ehrenkleid der Großen trug, weil er im heiligen Dienste Gottes stand, so dient es dem Mond zu hohem Ruhme, wenn auch als kleines Licht, im heiligen Dienste Gottes zu stehen.

So haben wir hier in chronologischer Reihenfolge Jakob, Samuel und David.

Isak Arama a. a. O. faßt diesen Passus der Fabel kurz: אמר לדח זיל ליהקרו צדיקים על שמך יעקב כי קטון הוא (עמוס ו') ודוד הוא הקטן (ש"א י"ו) für שמואל הקטן weiß er keine Stelle zur Erklärung, läßt er ihn darum ganz weg.

[1]) Auffallend ist, daß Raschi hier in Chulin das הביאו כפרה עלי ganz übergeht, in Schebuoth hingegen, wo es gar nicht vorkömmt, להפיס הביאו כפרה zum Schlagworte hat und dazu bemerkt: דעתה של לבנה. Man merke aber wohl, daß Raschi auch hier nicht הביאו כפרה עלי hat, wie es im Talmud Chulin zu lesen ist, sondern nur הביאו כפרה mit Weglassung des Wörtchens עלי. In seinem Pentateuchcommentar zu Bemidbar, 28, 15, hingegen sagt er: ומדרשו באגדה אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי על שמיעטתי את הירח.

So haben es auch Jalkut Bereschith, § 8, Bachja ben Ascher (רבינו בחיי עה"ת) zu Abschnitt פינחס, Salomo ben Aderet, angeführt im En Jakob zu Schebuoth, Obadja Seforno in seinem Commentar zu פינחס

es dann weiter: והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו לה' אמר הקדוש ב"ה שעיר זה יהא כפרה על[1] שמיעטתי את הירח. Diese merkwürdige Auslegung des ausnahms-weise beim Neumondsopfer vorkommenden לה' wird auch Talmud Schebuoth 9 a citirt, wo der Name ר' שמעון בן לקיש, wie häufig, in ר"ל (ריש לקיש) gekürzt erscheint.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

(Fortsetzung.)

VII.

Baba Mezia 2, § 6 hat R. Obadia da Bertinoro die Worte ויכריז יום א' mißverstanden, indem er das Ausrufen in extraneis auf den bezieht, der etwas verloren. Es ist aber natürlich der Finder, welcher nach dem letzten der drei Feste noch sieben Tage täglich und besonders am siebenten seinen Fund verkünden und dann hoffen kann, daß der Eigenthümer, von seiner Heimreise zurück-gekehrt, sich zu Hause überzeugt habe, daß ein Gegenstand ihm fehlt. So erklärt es auch Maimonides. — Aber warum hat der Redakteur der Mischnah diese unpraktische Ansicht des R. Jehuda aufgenommen? Die Tosefta (2, 17) unterscheidet ver-

---

und Isak Arama a. a. O. Alfassi zu Schebuoth hingegen hat הביאו כפרה לפני erklärend für das auch von ihm im Texte gelesene הביאו כפרה עלי.

[1]) So steht es auch im Talmud Scheb. a. o. a. O. und so hat es Jalkut zu Bereschith a. a. O. und zu פינחס, § 782. Tossaphot zu Sche-buoth, Alfassi, Bachja ben Ascher, Salomo ben Aberet, Obadja Seforno, Isak Arama, und R. Lipmann Heller in seinem תוספות יום טוב zu Sche-buoth, Cap. I, Mischna 4, haben: יהא כפרה על ידי שמיעטתי.

ſtändlich drei Perioden: vor der Zerſtörung des Tempels (בראשנה), wo der Finder, bis er ſich den Fund aneignen konnte, die Friſt der drei Feiertage und dann noch eine Woche abwarten, und während dieſer Zeit beſtändig den Gegenſtand ausrufen mußte; nach der Zerſtörung, wo die öffentliche Verkündigung auf dreißig Tage reducirt wurde; endlich von der Zeit der Gefahr an, d. h. vom Ende des Bar-Koſeba-Krieges an, wo man blos Nachbaren, Verwandten und Bekannten die Mittheilung machte. Dieſe letzte Weiſe wird von R. Mêir in unſerer Miſchnah acceptirt, da er nach dem Kriege lebte. Aber wie konnte R. Jehuda, der Zeitgenoſſe Mêirs wieder von den drei Feſttagen reden, da dies mit den außer Brauch gekommenen Wallfahrten zuſammenhing, wie denn ja geſagt wird, daß die letzte Woche hinzugefügt werde, damit man drei Tage zur Heimreiſe, drei Tage zur Rückkehr u. ſ. w. habe? Allerdings ſprach man Anfangs nach der Zerſtörung Jeruſalems noch von einer Art Wallfahrt nach Jamnia und zu dem jemaligen Lehrer (ſ. Miſch. Pârâh 7, 6 vgl. mit Toſefta Pârâh, Cap. 6). Aber dieſe Einrichtung währte wohl nicht lange, und vereinigte niemals eine große Anzahl von Menſchen am nämlichen Orte. Wie jedoch, wenn unſere Miſchnah verſtümmelt wäre! wenn R. Jehuda, wie er ja dies oft iſt (ſ. Frankel, Darki Hammiſchnah, S. 160 und 161), der Verfaſſer der mit בראשנה anfangenden Toſephta wäre, ſo hätte urſprünglich hier R. Jehuda nicht im Gegenſatze zu R. Mêir geſtanden, ſondern er hätte blos den geſchichtlichen Fortgang erzählt, durch welchen man zu der von ſeinem gewöhnlichen Antagoniſten angezeigten Reduction gekommen. Es hatte alſo anfangs gelautet: אמר ר׳ בראשנה היו מכריזין שלש רגלים וכו׳, ſo wie die Sache in der Toſefta dargelegt iſt. Mißverſtand hat hier, wie in der folgenden Miſchnah (vgl. Toſ. § 16) den hiſtoriſchen Theil beſeitigt, der Paſſus כר׳ שלך commentirend hinzugeſetzt, und aus der Darlegung R. Jehuda's eine gegneriſche Anſicht zu der R. Mêirs gemacht.

VIII.

Die Scheere, mit der man aus dem Vorhandenen ausschnitt, und die Verse wie neue Stücke dann nebeneinandersetzte, ohne sie zusammenzufügen, scheint in der Mischnah manche Unebenheit hervorgebracht zu haben. Baba Mezia 2, 5 erklärt man sich schwer das Wörtchen אף, mit dem der Paragraph beginnt. In der That steht es nicht Sifrê, § 224. „Auch" verlangt etwas, was vorhergegangen sein muß. Nun ließe sich die für שמלה aufgeworfene Frage, daß es in כל אבדת א' einbegriffen gewesen, ebenso für das vorhergehende חמור aufwerfen. Sie konnte so gefaßt sein: החמור היה בכלל כל אלו למה יצא להקיש אליו מה חמור מיוחד שעושה ואוכל אף כל דבר שעושה ואוכל יעשה ואוכל; darauf folgte אף השמלה וכו'. Die Entscheidung findet sich im § 7, aber ohne die Deduction, welche selten in der Mischnah gegeben wird, und es wäre gewiß mehr in der Manier der Mischnah gewesen, wenn der ganze § 5 blos gelautet hätte: כל דבר שיש בו סימנים וכו'.

IX.

In Bezug auf das Wort להקיש, welches in der angezogenen Mischnah vorkommt, haben wir mit dem Herrn Prof. Dr. Levy zu rechten. Warum will er היקש oder richtiger הקיש von נקש ableiten, wenn im Arabischen die hohle Wurzel קאם und ihre Dirivate vollständig mit der neuhebräischen Hiphil und dem Substantive sich decken? Im Allgemeinen scheint es für die Mischnahsprache gerathener, nicht leicht auf das Arabische zurück zu greifen; aber hier ist die Gleichheit der Bedeutung und die spätere Verwendung in der Logik so frappant! — Es sei gestattet, bei dieser Gelegenheit auf einen anderen Irrthum im neuhebräischen Wörterbuche I, S. 81, 2 aufmerksam zu machen, welcher den ersten Paragraphen unseres Capitels betrifft. Herr L. übersetzt: Diese (folgende) gefundene Gegenstände gehören ihm (dem Finder, u. s. w. Wie kann je אלו mit dem ihm folgenden Namen verbunden

werden? Wem wäre es je in den Sinn gekommen, den Anfang des fünften Buches Mosis zu übertragen: Folgende Worte hat Mosis u. s. w.? Es ist nicht fraglich, daß es heißen müßte: Folgendes sind die Funde, welche dem Finder verbleiben. — אלה ist gewiß älter als אלה, so wie ו älter scheint als ה und arab. ولا dem hebr. ילד vorangeht. Der Vocal u verwischt sich in e, aber e erhebt sich nicht zu u. Das Aethiopische hat wie oft, die archaische Form ellu bewahrt. Bei den Hebräern hat wahrscheinlich die Volkssprache das alte êlou bewahrt, welches von der Schriftsprache in êlé verflüchtigt und verfeinert wurde. Nach der Sprachverderbniß im letzten Jahrhundert vor der gewöhnlichen Zeitrechnung hat die alte Form wieder die Oberhand gewonnen. Diese Erscheinung wiederholt sich unzählige Male in den neo-lateinischen Sprachen. — Solche Ausstellungen, die sich besonders auf die grammatische und lexikalische Seite des WB. beziehen, sollen gewiß in keiner Weise das Verdienst der schwierigen Arbeit des Herrn Verfassers schmälern.

J. Derenburg in Paris.

Tosefta-Varianten.

Von

Dr. Zuckermandel.

(Fortsetzung.)

Ehe wir an die Erklärung unserer Stelle gehen, wollen wir Einiges zur Orientirung vorausschicken [1]). Bei dem Gesetze über Jibbum und Chalizah (Deuteron. 25; 5—10) mußte sich die

---

[1]) Ich stelle hier die Quellen zusammen. Ich citire Tosefta (= T.) und Mischna (= M.) weil der Name des Perek dem Gedächtnisse einen Anhalt giebt, folgender Maßen. 1) Den § des betreffenden Abschnitts und wenn nothwendig zu T. noch p. u. Z. m. A. 2) Namen des Perek von seinem Anfang hergenommen. 3) Perekzahl in Klammern:

T. Jeb. §§ 9, 10 (p. 254₄) טומטום שקדש (11); § 6 (p. 243₁₂) העושה מאמר ביבמתו (2); §§ 1—4 כיזה צד אשת אחיו שלא היה בעולמו (7); § 7 (p. 246₁₈) ארבעה אחים (5); § 1 בן תשעה שנים (8) Nidd. § 1—3 בן תשעה שנים (6); Jeb. § 3 בת ישראל שנשאת לכהן (9); §§ 10 (p. 255₂₆), 12 ר' יהודה אוסר באנוסת אביו (12); §§ 7 (p. 257₃₉), 8 בראשונה היו כותבין שטרי מאונין (13); Terum. §§ 1—4 ר' יהודה אומ' חרש (1); vgl. ferner T. Kidd. § 4 הנותן הרשות לשלשה (4); Gittin § 3 ארץ יהודה (5); Ketuboth §§ 2, 3 מפני מה אמרו בתולה (1); B. K. § 4 שור שחציה של ישראל (4); § 13 שלשה עשר הן אבות נזיקין (9) Schabu § 3 (p. 459₁₁) המשביע את חברו (3); Kelim B. B. § 3 כיפת חלק (2). — M. Jeb. §§ 6—9 האשה שהלך בעלה (10); Nidd. § 5 יוצא דופן (5); Jeb. חרש שנשא פקחת (14); § 12 בית שמאי אומרים אין ממאנין (13); § 9 ארבעה אחים (3); § 1—6 רבן גמליאל (5) Terum § 1—4 חמשה הלא יתרומו (1), vgl. ferner Gittin § 7 הנזקין (5); B. K. § 4 שור שנגח ד' וה' (4); § 4 החובל (8).

Jerus. Jeb. 6 d (5. 6.); 8 b (7, 4, 5); 14 b (14, 1); 11 b (10, 7, 8); 12 c (12, 1); 12 d (12, 3); 14 b (14, 1, 3); Babli Jeb. 96 a, 63 b, 105, 112, Kidd. 29, Nidd. 48. —

Maimun. Jibbum Wachaliza 5 §§ 1—9, 14—16, 18—22; 6 § 3; Ischut 4 §§ 7—9, Geruschin §§ 11—15 — Eben Haeser 170 §§ 1—16; 172 § 12—16; 163 §§ 1—3; 169 § 43 und R. Elia Wilna, das. Anm. 125, 126. S. noch Frankel gerichtl. Beweis S. 260, 261, 264, 265, Grundlinien S. 28 Anmerk., Fassel mos.-talm. Civilrecht §§ 48, 49.

Frage aufdrängen, wie es mit dieser Pflicht steht, wenn der Jabem zur Kategorie von חרש שוטה וקטן gehört [1]). Kann von Seiten dieser nicht handlungsfähigen Personen, die aus Mangel an Erkenntniß und Willen (שאינן בני דעת) zu Rechtsgeschäften und zur Vertretung bezüglich religiöser Handlungen untauglich sind, sowie bei Delicten nicht zur Verantwortung gezogen werden können, diese Pflicht überhaupt erfüllt werden, und welche Wirkung hat es, wenn die eine oder andere Handlung von ihnen vorgenommen wurde?

Was die freiwillige Ehe betrifft, so wurde zwar bei allen Dreien angenommen, daß eine vollgültige Ehe mit allen rechtlichen Wirkungen nicht möglich ist, weil eben der erforderliche Wille fehlt. Doch wurde ein Unterschied gemacht zwischen חרש einerseits und שוטה וקטן andererseits. Letztere sind absolut zur Ein-

---

[1]) Diese drei, nämlich ein Taubstummer, ein Wahnsinniger und Unmündiger werden meist zusammengestellt und gleich behandelt. Sie gelten darum als handlungsunfähig, weil אין להם דעת, sie kein volles Erkenntniß vermögen, also keine Willensfähigkeit haben. Wenn חרש in einigen Beziehungen besser gestellt ist, so kommt es eben daher, weil bei ihm ein Zweifel obwaltete, ob er דעת hat oder nicht (Tos. Ter. I. l. Jeb. בה ישראל (9) l. l.). Taubheit allein und Stummheit allein wird als körperliches vitium angesehen und werden die mit diesem Fehler Behafteten den Gesunden in allen Beziehungen gleich gesetzt (T. Ter. l. l.) mit Ausnahme von Zeugniß (T. Schabuot I. l.). Im römischen und neuerem Rechte ist zwischen Tauben und Stummen und Taubstummen kein qualitativer Unterschied gemacht, weil bei diesen, wie bei jenen der Fehler als ein Gebrechen des Körpers aufgefaßt ist, vgl. Koch Lehrbuch S. 651, vgl. § 6 J. de testamentis ordinandis (2, 10), wo von surdus et mutus gesprochen wird. Die Pandectenlehrer sprechen von Taubheit und Stummheit und zählen sie zu den körperlichen Gebrechen ohne den Taubstummen besonders hervorzuheben, weil dieser eben mit beiden körperlichen Gebrechen behaftet ist, vgl. Puchta Pandecten § 23, Keller Pand. § 476. Darum ist nach römischem, canonischem und neuerem Recht gar kein Zweifel, daß ein Taubstummer eine vollgültige Ehe eingehen kann, weil er eben des Consenses fähig ist. Er steht auf derselben Stufe wie der Taube oder Stumme nach talm. Rechte. Hierdurch scheint sich mir der Zweifel Frankels (l. l.) bezüglich des baierschen Gesetzes, das den Taubstummen nicht ausdrücklich erwähnt, im entgegengesetzten Sinne zu erledigen.

gehung einer Ehe untauglich und ein Concubinat derſelben zieht weder religiöſe noch rechtliche Folgen nach ſich; T. Jeb. § 10 (11) [4]) hingegen ſoll ein חרש durch Zeichen eine gültige Ehe ſchließen und dieſelbe ſo auch auflöſen können, doch nur mit beſchränkter Kraft, ſo daß, wenn er dem Prieſterſtamm angehört und die Frau

---

[4]) Hiermit ſtimmt auch das römiſche Recht überein. Weder kann ein impubes noch furiosus eine Ehe eingehen. Vgl. pr. J. de nuptiis (1, 10) Keller, Pandecten § 29 und die dort angeführte l. 8 de his, qui sui (1, 6) . . . . nam furiosus licet uxorem ducere non possit retinere tamen matrimonium potest, wenn nämlich die Ehe ante eingegangen worden. Was die Pubertät betrifft, ſo ſtimmte, wie Frankel a. a. O. bemerkt, das ältere römiſche Recht mit dem talmudiſchen überein, daß die Pubertätszeichen für die Reife entſcheidend ſind, doch iſt der Unterſchied hervorzuheben, daß auch früher ſchon eine Controverſe beſtand, die Sabinianer ſahen auf die Reife, die Proculianer auf die Jahre und Priscus forderte beides zugleich und daß dann Juſtinian die Meinung der Proculianer billigte (ſ. Belegſtellen bei Keller Grundriß S. 17, 18), während bei den jüdiſchen Geſetzeslehrern ausnahmslos Reife und Jahre gefordert werden, nur über die Altersgrenze iſt Controverſe (T. Nidda a. a. O.) und zwar ſo, daß nach der allgemeinen Meinung vom zurückgelegten neunten (בן תשעה שנים ויום אחד) bis zum zurückgelegten zwölften Jahre die Zeichen nicht maßgebend ſind, und von dieſer Zeit bis zum zurückgelegten dreizehnten Jahre ſie beweiſend ſind, während R. Joſe b. Jehuda ſchon vor dem erſtgenannten Zeitraum die Zeichen für maßgebend hält. Auch bei den Griechen wurde die Pubertät durch eine vorhergehende Unterſuchung entſchieden, vgl. Hefter, Staatsverfaſſung der Athen. S. 77 Anm. 16). Aber auch das Alter von 14 und 15 Jahren ohne Zeichen (שלא הביא muß geleſen werden mit W. und Emendation v. R.E.W.) macht keine Reife, und wer bis zwanzig Jahren kein Pubertätszeichen hat, gilt als סרים. Da nun von בן ט' שנים ויום אחד, die Pubertätszeichen auftreten, ſo galt es als zweifelhaft, ob ביאתו ביאה iſt, oder nicht. Darum wird die Frage in eherechtlicher Beziehung unter קטן dieſes Alter verſtanden. Im Jeruſchalmi wird aus der Bibel ausgerechnet, daß אחז הוליד בן ט' שנים. Man kann die Altersgrenze von בן ט' שנים mit dem römiſchen Unterſchied von pubertati proximus vergleichen. Auch läßt ſich dem Unterſchiede von infantia minor und major ein ähnlicher im jüd. Recht von תינוקות und פעוטות an die Seite ſtellen, vgl. Toſ. Nidd. Ende בנות הכותים נידות (5), wo unter תנוק ein infans minor zu verſtehen iſt, und פעוטות (T. Gittin l. l.) wird im Jer. durch *παῖδες* (ſ. Lonſano ſ. v.) erklärt, welche bei den Griechen den *μειραχίοις* den puberes (vgl. Hefter l. l. 75) entgegengeſetzt waren.

einem andern Stamme, diese nicht, wie sonst das Recht des Teruma-Genusses erhält, sie auch kein Forderungsrecht einer Kethuba an ihn hat, anderseits wenn die Frau als kinderlose Wittwe zurückbleibt, die Pflicht von Jibbum vorhanden ist. Es ist wie oben angegeben, eine Entscheidung in Folge des Zweifels, ob er רעוּת hat oder nicht (vgl. T. Jebam § 3 (9) l. l.) [1]).

Jibbum ist aber von der freiwilligen Ehe dadurch unterschieden, daß bei ersterem, weil nicht vom freien Willen abhängig, der Consens gar nicht erforderlich ist, er also folgerichtig auch Statt haben kann, wo Willensfähigkeit gar nicht vorhanden ist. Es könnten also alle drei von der Pflicht des Jibbum nicht ausgeschlossen sein. In der That wird auch bei חרש und שוטה so entschieden. Diese sind zum Jibbum befähigt und auch verpflichtet und erlangen durch Vollziehung desselben alle Rechte einer vollgiltigen Ehe, während sie zu חליצה, weil dazu רעוּת erforderlich ist, untauglich sind (Tos. Jeb. (2) l. l.). Bei קטן hingegen konnte man die gleiche Entscheidung nicht treffen, weil, abgesehen von seiner mangelnden Willensfähigkeit auch von physischer Seite zweifelhaft war, ob ביאתו ביאה (vgl. Anm. 1 S. 236 u.), wozu noch der Umstand kam, daß beim קטן die Pflicht des Jibbum vollzogen werden kann, wenn er mündig geworden. Die Pflicht zu Jibbum wird also beim בן תשעה שנים ויום אחד (dem pubertati proximus) verneint [2]). Wohl aber fragte es sich, welche Wirkung hat es, wenn derselbe den coitus mit der Jebama vollzogen. Da doch möglicherweise ביאתו ביאה, konnte man diesen Akt nicht für null und nichtig erklären, so daß von einem anderen Bruder

---

[1]) Von den Späteren wird das ausgedrückt, ein ידוע habe קידושין מדברי סופרים und nicht מן התורה. Wie oben Anm. 1 S. 235 schon bemerkt ist, ist nach römischem und canonischem Rechte eine vollgültige Ehe bei demselben zulässig, s. Walter Lehrbuch S. 571.

[2]) T. l. l. (2) steht daher genau חרש ושוטה מיבמין ohne קטן. Maimonides, der diese Stelle auszieht, hat mit Unrecht קטן eingefügt. Darauf macht schon Pardo aufmerksam.

die Pflicht des Jibbum erfüllt werden müßte und könnte. Die Gesetzeslehrer legten der ביאת קטן die Wirkung des Versprechens (מאמר) eines Mündigen (גדול) bei [1]).

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigungen und Zusätze zu meiner Abhandlung: R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer.

(Fortsetzung.)

Ps. 117 הללו את ה' כל גוים וכו': zu 5. Mos. 32, 43.
„ 118, 24 זה היום עשה ה': zu 2. Mos. 13, 8 (S. 143 A. 8).
„ 119, 176 תעיתי כשה אבד: zu 1. Mos. 20, 13.
Spr. 9, 18 ולא ידע כי רפאים שם וגו': zu Bab. Batr. 79 a.
„ 12, 26 יתר מרעהו צדיק: zu 1. Mos. 26, 26 (S. 92 Nr. 6).
„ 14, 10 לב יודע מרת נפשו: zu 1. Mos. 26, 35.
Hiob 4, 2 הנסה דבר אליך תלאה: zu 1. Mos. 19, 11 und 22, 1 (S. 109 A. 2).
„ 4, 15 תסמר שערת בשרי: zu 2. Mos. 15, 2.
„ 5, 5 ואל מצנים יקחהו: zu 4. Mos. 33, 55.
„ 28, 11 מבכי נהרות und 38, 16 נבכי ים: zu 2. Mos. 14, 3.
HL. 5, 5 ואצבעותי מור עבר: zu 1. Mos. 23, 16.
Koh. 1, 3—11 Zusammenhang: zu 5. Mos. 20, 5 (S. 19 A. 7).

---

[1]) Daß die Pubertät zur Ehe befähigte, ist zweifellos und war beim Fall eines Jibbum gewiß Erforderniß. Auch nach römischem und canonischem Rechte ist mit der Pubertät das Recht zur Eingehung der Ehe gegeben, was erst später geändert wurde (s. Keller l. l. S. 49). Wenn in Mischna Abot das 18. Lebensjahr zur Eingehung einer Ehe festgesetzt wird, so würde schon diese sonst nicht vorkommende Bestimmung als Beweis des späten Ursprunges dieser Sammlung historisch-moralischen Inhalts dienen, vgl. meine Recension in Rahmers Literaturblatt Jahrg. 1875 N. 17.

Koh. 6, 6 ואלו דוה אלף שנים: zu 2. Mos. 1, 16 (S. 131 A. 14).
„ 12, 2 ושבו העבים אחר הגשם: zu 1. Mos. 22, 13 (S. 19 A. 6).
Esther 2, 21 משמרי הסף: zu 2. Mos. 12, 22.
„ 3, 1 אחר הדברים האלה: zu 1. Mos. 22, 1 (S. 87 A. 2).
Dan. 3, 8 ואכלו קרציהון די יהודיא: zu 3. Mos. 19, 16.
1. Chr. 9, 41 ובני מיכה פיתון וגו: zu 1. Mos. 36, 12.
2. Chr. 3, 10 מעשי צעצעים: zu Bab. Batr. 99 a.

3. (Weitere Berichtigungen). Zu S. 5 A. 3: Das Gedicht R. Tam's über die Accente im Hebräischen hat Halberstam in Kobak's ישרון V, 125 veröffentlicht. — Zu S. 11 A. 1: Die Zusätze des RSBM zu Alfasi sind von Rabbinowicz in דקדוקי סופרים mitgetheilt worden; s. das. Bd. II Vorw. S. 13. — S. 23 A. 3 Z. 11 lies: Z. 22 (st.: V. 22); Z. 18 lies: 5, 16 (st. 5, 17). — S. 36 A. 1 l.: 37, 2 (st. 27, 2). — S. 37 A. 1 fehlt Semikolon hinter 28, 13. — S. 46 A. 1 Schl. l.: S. 44 A. 3; — das. A. 4 ist durchgängig 1726, 1727 und 1728 st. 1826, 1827 und 1828 zu lesen. — S. 58 Z. 2 v. u. l.: העבוט und in d. letzt. Zeile: ובמשנה. — Zu S. 59 A. 1 Z. 3: Die ungenaue Anführung ונתן הכסף וקם לו hat RSBM bereits im Talmud (Arachin 33 a; vgl. Tosafot zu וילן Megill. 3 a) vorgefunden; — Z. 11 lies: 6, 26 (nach der berichtigten Verszahl in den Ausgaben). — S. 90 A. 1 Z. 1 l.: 19, 2 (st. 17, 15). — S. 126 A. 4 l.: רטבעה; A. 10 l.: S. 123 Nr. 6; A. 16 l.: נחילים. — S. 127 Z. 8 l.: so können wir es an RSBM nur bewundern. . . . — S. 145 A. 1 l.: zu 2. Mos. 1, 22. — S. 148 Z. 9 Anfang l.: וק. — S. 155 A. 6 Z. 2 l.: in der Erklärung der 70 (90) einmaligen Wörter (st.: im Agron). Vgl. Geiger, Wissenschaftl. Zeitschr. V 314 A. 1 unten; Luzzatto in כית האוצר p. 11 b. 18 a u. b, sowie das Vorwort zum Agron in הלבנון VIII Nr. 34 und Geiger, Jüdische Zeitschrift X S. 256 ff., wonach Agron vielmehr ein (wahrscheinlich unvollständiges) hebräisches Wurzelwörterbuch der hebr. Sprache von Saadia gewesen ist. —

Einen Theil dieser Berichtigungen und Ergänzungen verdanke ich den gütigen Mittheilungen der Herren S. J. Halberstam in Bielitz und Prof. Dr. Kaufmann in Budapest.

4. (Zu Seite 57 oben). Die Verse eines Abschreibers am Schlusse des Commentars zum ersten und zum dritten Buche Moseh's bieten einige Schwierigkeiten für das Verständniß und sind überdies durch einzelne

Fehler und Lücken schon in der Handschrift (Cod. 103 der Breslauer Seminarbibliothek), noch mehr aber im Drucke entstellt (S. 57 A. 1); eine Erklärung derselben ist bisher von keiner Seite versucht worden.

Die Benutzung der Handschrift, verbunden mit wenigen sofort einleuchtenden Verbesserungen, ergiebt einen lesbaren Wortlaut, dessen Sinn eine deutsche Uebersetzung mit einigen Erläuterungen klar machen soll; auch die dem Hebräischen beigefügten Vocale dürften hier und da eine willkommene Hülfe darbieten. Bei dieser Gelegenheit erscheint es angemessen, die Verse ähnlicher Art am Schlusse des Raschi-Commentars zum Wochenabschnitte אמור in derselben Handschrift (vgl. S. 57 A. 2) zum ersten Male in gleicher Weise zu veröffentlichen.

Weshalb die Verse der Abschreiber nur an diesen Stellen vorhanden sind, läßt sich vielleicht so erklären. Dieselben finden sich insgesammt in dem ersten Bestandtheile unserer Handschrift, welcher ungefähr in der Mitte des vierten Buches Moseh's abbricht (vgl. S. 25 a). Die Verse am Ende des Commentars zum ersten Buche Moseh's dienen zugleich zu Schlußworten für dieses Buch und zur Einleitung des zweiten Buches. Das dritte Buch wiederum wird durch die andere Versgruppe geschlossen und das vierte Buch durch dieselbe eröffnet. Dem Abschreiber blieb also nur noch übrig, das fünfte Buch Moseh's mit Versen entweder zu eröffnen oder zu schließen. Es hindert uns Nichts, anzunehmen, daß er dies auch gethan hat und daß diese allein uns fehlenden Verse uns mit dem Reste jenes ersten Bestandtheiles verloren gegangen ist. — In ähnlicher Weise erklärt sich auch die allerdings noch mehr befremdliche alleinige Erhaltung der Verse zum Raschi-Commentar gerade am Schlusse des WA. אמור. Nehmen wir an, daß der Codex, welcher für den Raschi-Commentar in unserer Handschrift direct oder indirect zur Quelle gedient hat, aus zwei Bänden bestand, deren erster mit jenem Wochenabschnitte zu Ende ging, so mag der Schreiber jenes Codex jeden Band mit einigen Schlußversen versehen haben. Natürlich sind uns die Verse erhalten, welche der erste Bestandtheil an seiner unversehrten Stelle darbietet, diejenigen aber verloren, welche derselbe an seinem fehlenden Ende enthalten haben mag.

Wir wollen nun zuerst die Verse zum Commentar R. Samuel's und dann die zum Raschi-Commentar wiedergeben.

(Schluß folgt.)

Dr. David Rosin.

Abhandlungen.

José da Silva, ein tragisches Opfer der Inquisition im achtzehnten Jahrhundert [1]).

Antonio José da Silva wurde am 8. Mai 1705 zu Rio de Janeira in Brasilien in einer jüdisch-portugiesischen Familie geboren, die gewaltsam getauft und vom Mutterlande nach Brasilien deportirt worden war, um das damals noch jungfräuliche Land zu colonisiren. Sein Vater João Mendes da Silva war ein berühmter Advocat und Rechtsgelehrter sowie auch ein ausgezeichneter Dichter. Seine Mutter gehörte der Familie Coutinho (Coitinho) an. Antonio José war der jüngste von den drei Söhnen, die dieser Ehe entsprossen; er wurde selbstverständlich in der Wiege getauft, was aber dessen Mutter durchaus nicht hinderte, ihn in der jüdischen Religion zu erziehen, die sie in petto verehrte. Am 10. October 1712 wurde auch in der That eine Untersuchung

[1]) Leben und Wirken des Antonio José da Silva, nach dem Werke: Les opéras du Juif Antonio José da Silva (1705—1739) par Ernest David, Paris. Imprimerie et librairie A. Wittersheim et Cie. 1880.

gegen die Mutter Antonio's eingeleitet, die zur Folge hatte, daß ſie nach Liſſabon gebracht und in das Gefängniß der Inquiſition geworfen wurde. Da ihr Gemahl nicht ſo weit von ihr entfernt ſein wollte, ging er mit ſeinen drei Söhnen nach Liſſabon. Bis zum 9. Juli 1713 blieb die Mutter im Gefängniß und dann, nachdem ſie öffentlich Buße gethan hatte, kam ſie mit der Kirche verſöhnt (reconciliada) aus dem Gefängniß. So waren die Eindrücke Antonio's ſchon in der zarteſten Kindheit voll von den Schrecken des Fanatismus, und daraus erklärt ſich ſein Talent zur Komik, das mit inſtinktiver Entrüſtung gegen die Inquiſition zu Felde zieht.

Antonio beſuchte die Schulen Liſſabon's; nachdem er das nöthige Alter erreicht, ließ ihn ſein Vater das kanoniſche Recht an der Univerſität von Coïmbra ſtudiren. In kurzer Zeit zählte er zu deren hervorragendſten Jüngern. Als er 1726 während der Ferien nach Liſſabon kam, wurde ſeine Mutter zum zweiten Male des Judaiſirens angeklagt; man begnügte ſich diesmal aber nicht nur mit der Mutter, man zog auch den Sohn hinein, obwohl letzterer nur wegen einiger ſatyriſchen Gedichte vor die Inquiſition geführt wurde. Am 16. Auguſt 1726 begann die Unterſuchung gegen Antonio, und da er noch minderjährig war, indem er das 25. Lebensjahr noch nicht erreicht hatte, gab man ihm zum Curator einen gewiſſen Philipp Nery, der wahrſcheinlich ein Subalterner des St. Officium war. Der Inquiſitor João Alvarez Soarez befahl ihm zuerſt ſeinen Vermögensſtand anzugeben. Darauf gab Antonio die etwas biſſige Antwort, daß er als „Kind ſeiner Eltern bloß Wäſche und die nöthigen Kleider beſitze.“ Nach Martern ohne Zahl, wie ſie nur die blutdürſtige Inquiſition erſinnen konnte, wurde er endlich am 23. October 1726 in Freiheit geſetzt, aber unter der Bedingung, daß er fortan ein guter Katholik ſein wolle und mit ſeinen alten und für ihn gefährlichen Bekanntſchaften breche; ſonſt würde die

schwerste Strafe für ihn nicht lange auf sich warten lassen. — Seiner Mutter Lourença erging es nicht so gut; sie mußte bis 17. October 1729, also noch 3 Jahre länger als ihr Sohn, im Kerker schmachten, ehe sie in Freiheit gesetzt wurde.

Nachdem Antonio von den schweren Banden der Inquisition befreit war, ging er wieder an die Universität von Coïmbra, um daselbst seine Studien zu beenden. Als er aber zwischen 1728 und 29 in die Advocatenliste eingetragen war, überlegte er, wie er sein Benehmen einrichten müßte, um bei der Inquisition keinerlei Anstoß zu erregen. Um jeden Verdacht zu vermeiden, mied er die Neuchristen oder heimlichen Juden, erfüllte treu alle Ceremonien, die das Christenthum gebot, und schloß Freundschaft mit Geistlichen und Männern, deren Frömmigkeit unverdächtigt war. Doch unterließ er nicht, seinem väterlichen Glauben in der vorsichtigsten Heimlichkeit zu huldigen. Er hatte schon damals einen unüberwindlichen Hang zum Theater und benutzte die freie Zeit, die ihm von seinem Berufsgeschäfte blieb, zur Abfassung von Theaterstücken.

Er war, wie sein Vater, Rechtsgelehrter und Advocat, hatte geheirathet und lebte ruhig, ohne Anstoß zu erregen.

Doch nicht lange sollte er sich des Glückes der Ruhe und des häuslichen Friedens erfreuen. Am 5. October 1737, als Antonio den Geburtstag seiner Tochter feiern wollte, wurde er sammt seiner Frau ins Gefängniß geworfen, nachdem man bei der genauesten Hausuntersuchung nichts als 75 Reis in Silber vorfand. — Bis zum achtzehnten October 1739 dauerte die Untersuchung bis endlich ihm die Todesstrafe verkündigt wurde. Diese wurde auch am selben Tage noch an ihm vollzogen. So endete der Mann, der noch heute in der portugiesischen Literatur der portugiesische Plautus genannt wird. Was war sein Verbrechen? Er hatte die Eitelkeit der Kleingeister gegen sich erregt, und darum wurde die Raserei der Inquisition gegen ihn gestachelt.

Das Theater lag in Portugal ſehr im Argen, als Antonio daſſelbe zu regeneriren verſuchte; und obwohl der Zeitpunkt ſeiner Anfänge nicht genau bekannt iſt, iſt er jedenfalls vor 1733 geweſen. Seine erſten Stücke waren: El prodigio de Amarante (Das Wunder Amarante's), San-Gonçalo (St. Gonzales), Amor vincido da Amour (Liebe durch Liebe beſiegt), das letzte eine Operette zur Hochzeit des Prinzen von Braſilien, nachmaligen Königs D. José. Das Stück Os a mantesde escabeche (die ſchlauen Verliebten) reicht bis in das Jahr 1729 zurück.

Eines der weſentlichſten Mittel zur Hervorbringung des Effekts war bei Antonio die Einführung der modinha [1]), eine urſprünglich portugieſiſche Erfindung, die aber daſelbſt vergeſſen, nur noch in Braſilien gehört wurde, wo ja Antonio die erſten Kinderjahre verlebte. Und durch Einführung der ſangbaren modinha wurden ſeine Stücke zu Opern.

Aber das erſte größere Drama, das ihn zum wahren Dichter ſtempelte, betitelte ſich: Vida do grande Dom Quixote da Mancha e do gorde Sancho Pança (Leben des großen Don Quichote de la Manca und des gemeinen Sancho Panſa), welches im October 1733 auf der Bühne von Bairro-Alto aufgeführt wurde. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß Cervantes weltberühmter Don Quijote den Stoff dazu geliefert. Die Opéra Antonio's iſt eine ſchneidende Kritik der portugieſiſchen Sitten und Zuſtände des 18. Jahrhunderts. Aber nicht nur die politiſchen Verhältniſſe werden darin ſcharf gegeißelt, auch die Dichter oder vielmehr die Dichterlinge werden ſcharf mitgenommen. Durch das letztere gerade erregte er den Haß der Geiſtlichkeit gegen ſich, weil dieſe die Literatur ſowohl als auch die Poeſie als ihr Monopol betrachtete. Für ſeine ätzende Feder iſt die vierte Scene im zweiten Akte von Don Quixote charakteriſtiſch, weshalb wir ſie hier wiedergeben wollen.

[1]) Urſprünglich „Liebeslied" M. G.

Sancho definirt die Gerechtigkeit folgendermaßen:

„Wisse zunächst, daß die Gerechtigkeit eine gemalte Sache ist, und daß keine Frau in der Welt ihr gleicht, denn sie hat weder Fleisch noch Blut, nicht mehr und nicht minder als Frau Dulcinea von Toboſa. Da man aber dieſe Figur auf Erden ſehen laſſen mußte, um den großen Perſönlichkeiten doch einigermaßen Schrecken einzujagen, hat man der Gerechtigkeit einen tragiſchen Anzug gegeben, weil die Gerechtigkeit (Rechtspflege) gewöhnlich mit einer Tragödie endet. Man hat ihr die Augen verbunden, weil man annimmt, daß ſie ſchielt, und ſich leicht des einen Auges für das andere bedienen könnte; da aber die Gerechtigkeit grade gehen muß, und damit man dieſen Fehler nicht bemerke, hat man ihr ſchnell beide Augen verbunden. Das Schwert, das ſie in der Hand hält, zeigt an, daß ſie alles dahinraffen darf mit der Schärfe des Schwertes, ſei es mit Recht oder Unrecht. Die Gelehrten, die darüber ſprechen, ſagen nicht, ob das Schwert ein flammendes Schwert, ein Degen oder ein Rappier war; was mich aber betrifft, ſo glaube ich, daß das Schwert aus Papier war, das Kreuz (des Schwertes) gleich dem der Sbirren, die Scheide aus Glas, der Degenknopf aus Spezereien und der Griff aus Metall. In der anderen Hand hält ſie eine Wage mit zwei Waſſermelonen, wie die Kinder; ſie hat weder Freunde noch Bürgen, aber alles in allem genommen, giebt ſie ſo ziemliche Rechenſchaft über ſich, und wenn man ſie nicht irreführt, iſt ſie ſehr klug."

Dieſe Schilderung fand bei dem Volke ſo lebhaften Anklang, daß man ſie im Jahre 1774, lange nach dem Tode des Verfaſſers, unter dem Titel O grande Governador da Isla dos Lagardos (Der große Gouverneur der Eidechſeninſel) wieder abdruckte, und in die große Sammlung der Volkspoſſen, Intermez de Cordel benannt, aufnahm. Durch dieſes Stück bewies An-

tonio, daß er ein würdiger Nachfolger von Gil Vincente war, und ſeine ſpäteren Leiſtungen beſtätigten dieſes Urtheil.

Wenn Antonio auch das Geſetz der drei Einheiten nicht einhält, ſo ſind ſeine Werke dadurch nicht minder ſchön, und nicht minder intereſſant. Eng befreundet mit ſeinem Gönner und Freunde, dem Grafen Ericeira, der ein intimer Freund Boileau's war, hatte Antonio gewiß Gelegenheit, die Werke Boileau's und die Komödien Molière's zu ſtudiren. Und wenn Antonio trotz alledem dieſe Geſetze nicht beobachtet, ſo geſchah es mit zweckbewußter Abſicht; er wußte wohl, daß das Publicum von Bairro Alto, für welches er eben ſchrieb, ein ungebildetes, ja ſogar grobes, war. Sein Hauptſtreben war, das Volk lachen zu machen, und dies gelang ihm vortrefflich.

Auf Don Quijotte folgte die Opera: Esopaida, d. h. das Leben Aeſop's, welche im Jahre 1734 ebenfalls auf der Bühne von Bairro-Alto aufgeführt wurde. Die Abenteuer Aeſop's, erzählt in den Gedichten Iſopet's, in den Dialogen Marzulfs, in den Erzählungen Planud's, welche das Mittelalter ſo ſehr ergötzten, werden hier dramatiſch verwerthet. Beſonders die dritte Scene des zweiten Aktes iſt ein geiſtreicher und zugleich ſehr biſſiger Satz auf die damaligen philoſophiſchen und theologiſchen Theſen. Das ganze wurmſtichige Gebäude der mittelalterlichen Dialektik wurde durch dieſe Opera erſchüttert, und die hitzige Polemik der Philoſophen trug nur dazu bei, endgiltig ihren Ruin herbeizuführen und damit zu gleicher Zeit den Untergang der alten Geſellſchaft. Es gehörte allerdings hierzu ein Heldenmuth, der dem Tode kühn in's Antlitz ſchaut, und Antonio hat es auch mit ſeinem Leben bezahlt. Von dieſem Tage an wurde ſein Tod in den finſteren Räumen der ſchwarzen Kuttenträger beſchloſſen. Seiner Esopaida folgte die Comödie Os encantos de Medea (Die Zaubereien Medea's), aufgeführt im Jahre 1735 unter rauſchendem Beifall des entzückten Publicum's.

Am 9. Januar 1736 verlor Antonio ſeinen Vater. Von dieſer Zeit an hatte er allein das Amt eines Advocaten. In eben demſelben Jahre veröffentlichte er ſeine erſten Stücke und eine Gloſſe zu dem berühmten Sonette Camoen's: Alma minha gentil, que te pertiste (Edle und theure Seele, warum haſt du mich verlaſſen); hier beklagt Portugal den Tod der ſchönen Infantin Donna Francisca. Im Mai deſſelben Jahres wurde ſeine Comödie Amphitrião oder „Jupiter und Alkmene" aufgeführt. Jupiter, der ſich unter der Geſtalt Amphitryon's einführt, um der Alkmene beizukommen, iſt als Satyre auf den König Johann den V., der ſich in das Kloſter des Ocibellas oder in die Kapelle des Saint-Sacrement verkleidet einſchleicht. Obwol es nun der Hauptzweck Antonio Joſe's durchaus nicht iſt, in den Comödien die Laſter ſeiner Zeit zu ſchildern, ſondern vielmehr ſein Publikum zu unterhalten, ſo verſetzt er trotzdem gerne den Laſterhaften einen wuchtigen Hieb.

Die Oper O Labyrintho de Creta (Das Labyrinth von Creta) datirt von derſelben Zeit. Antonio zieht darin gegen die Mythologie zu Felde, ohne jedoch den der wahren Religion ſchuldigen Reſpect außer Acht zu laſſen. Trotz alledem aber nannte man ſeine Opéra's immer: Die Opéra's des Juden (as operas do Judeu).

Die originellſte und am meiſten nationale Comödie, die man heute noch aufführen könnte, betitelt ſich As guerras do Alecrim e da Mengerona (Die Kriege Rosmarin's mit Majoran). Es iſt eine treue Schilderung der Sitten in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Zuſchauer wohnten hier Scenen bei, die ihnen vertraut waren, und was ſie hier ſahen, erkannten ſie als etwas wirklich Vorgefallenes, das ſie ſelbſt miterlebt hatten. Coſta e Silva ſagt, daß es in Liſſabon in der That zwei Parteien gegeben, von denen die eine ſich Rosmarin, die andere Majoran nannte. Das Stück wurde zuerſt während des Carne-

val's vom Jahre 1737 aufgeführt. Doch dem Zuge des Volkes nachgebend, ſchrieb unſer Autor auch ein Stück, betitelt: Variedades de Protes (Die Metamorphoſen des Proteus) eine Art Féerie mit zahlreichen Tableaux und ſehr prächtiger Decoration. Dieſes wurde gleichfalls im Mai 1737 auf dem Theater von Bairro Alto aufgeführt.

Damals ſchien alles Antonio zu lächeln, nichts fehlte zu ſeinem Glücke. Seine Rechtspraxis, die er nach dem Tode ſeines Vaters allein ausübte, verſchaffte ihm ein reichliches Einkommen, ſo daß er ſeine Familie glänzend erhalten konnte. Vom Publikum immer freundlich aufgenommen, fand er durch's Theater Ruhm. Er hatte eine reizende Frau, die er liebte und die ihm auch ihr ganzes Herz geſchenkt hatte, ſeine kleine Tochter wuchs heran und machte ſeine Freude aus, ſeine Mutter war in Freiheit geſetzt worden und im Verborgenen konnte er ſogar die wichtigſten Gebote der moſaiſchen Religion ausüben.

Sein letztes Stück, das er vom Mai bis October 1737 verfaßte, war O Precipicio de Faetonte (Der Abgrund Phaetons). Im Januar des Jahres 1738 wurde es aufgeführt, während Antonio bereits in dem Kerker der Inquiſition ſchmachtete. Leider öffnete ſich für ihn der Abgrund in dem Augenblicke, wo er es am wenigſten erwartete. Am 3. October 1737 ſchleuderten die apoſtoliſchen Inquiſitoren für ketzeriſche Entartung und Apoſtaſie (Os inquisidores apostolicos contra a heretica pravidade e apostasia) gegen den Advocaten Antonio José da Silva, wohnhaft in Liſſabon in der Nähe der Kirche des Beiſtandes, einen Erlaß, der dahin lautete, ihn einzuſperren, wo man ihn fände, ſein Vermögen zu ſequeſtriren, wegen der Vergehen, welche das Sanctum Officium ihm zur Laſt legt, ihn in ein ſicheres Gewahrſam zu bringen, ſein Bett und die anderen für ihn nöthigen Sachen und überdies noch 40 mil-reis (bei 6 Mark deutſcher Währung) zu bringen.

Am 5. October feierte er, umgeben von seiner Familie, zum 2. Male den Geburtstag seiner Tochter; da erschallten plötzlich heftige Schläge an der Thüre des Hauses; tobende Stimmen lassen sich vernehmen. Antonio und dessen Frau werden eingekerkert, sein Vermögen durchsucht man, findet aber nicht mehr als 75 Reis in Silber.

Antonio wurde vom königlichen Steuereinnehmer, dessen Frau vom Grafen Athugia in Gefangenschaft gebracht. Es wird vielleicht überraschen, daß so hochgestellte Personen sich zu Dienern des St. Officium hergaben; aber man muß wissen, daß die adeligsten Familien es sich zur Ehre anrechneten, Beamte oder Diener der Inquisition zu sein, die den Namen „die Vertrauten" (Familiares) führten. Die Furcht vor diesen „Vertrauten" aber war grausig, denn die Worte: „Im Namen der allerheiligsten Inquisition" genügten, um jedwede Person in's Gefängniß zu werfen. Niemand wagte etwas dagegen zu sagen.

Antonio José und seine schwangere Frau wurden also am 5. October 1737 gefangen genommen; seine Mutter Lourença Coutinho, die seit einem Jahre Wittwe war, wurde gleichfalls am 12. October zum dritten Male in den Kerker geworfen. Die Zelle Nr. 6 des Corridors meis-novo genannt, nahm den Dichter auf. Die Thüren der Citta dolente öffneten sich für den Dichter, er kam wieder in den Aufenthalt des eterno dolore, wo er jede Hoffnung aufgeben sollte. Die Martern der Dante'schen Hölle sind nicht fürchterlicher, als die, deren Beute er wurde. Die Veranlassung zu dieser neuen Verhaftung war die Verleumdung einer Negerin Leonore Gomes, die Lourença Coutinho vom Cap der grünen Hoffnung kommen ließ. Dieselbe erklärte, daß sie ihre Herrschaften den Ceremonien des Judenthums ergeben sah, so z. B. daß sie Freitag die Wäsche wechseln (sexta feira), Samstags sich krank stellen, um nicht in die Messe

gehen zu müſſen, die Pflichten eines guten Chriſten während der heiligen Charwoche ver nachläſſigen.

Die Inquiſitoren kannten wohl die Hohlheit dieſer Beſchuldigungen, da ſie aber um keinen Preis die Beute, auf die ſie ſo lange lauerten, los laſſen wollten, genügte ſie ihnen vollkommen. Die Verleumderin mußte die, die ſie verleumdet, in die Gefangenſchaft begleiten. Die Furcht vor dem düſteren Orte, vor dem Scheiterhaufen, überwältigte ſie ſo ſehr, daß ſie bald ihren elenden Geiſt aufgab. Der Tod der Sklavin aber kam der Inquiſition ſehr ungelegen, da ſie die einzige Zeugin war. Da der Tod des Dichters aber beſchloſſen war, ſo mußte man um jeden Preis eine ſcheinbar geſetzliche Unterlage dafür finden.

Stark durch ſeine Unſchuld, hoffte Antonio José bald aus der Gefangenſchaft befreit zu werden. Es war die Anklage des Judaiſirens gegen ihn gerichtet. Aber hatte er nicht als Zeugen ſeiner Religioſität den Pater Antonio Coutinho, den Pater Luis de ſan Vicente Fereira und José da Camara, alle dem Stande der Dominicaner angehörend, für ſich?

Die Zelle, worin der unglückliche Antonio eingeſperrt war, war mit kleinen Löchern verſehen, die von innen unſichtbar waren, von wo aus aber man jede ſeiner Bewegungen erſpähen konnte. Ja noch mehr, im April 1738 gab man ihm zum Genoſſen einen gewiſſen José Luiz de Azevedo, der ein Spion war, da von ſeiner Hinrichtung nirgends die Rede iſt; man findet kein inquiſitoriſches Zeugniß im Torre do Tombo darüber. Man muß alſo annehmen, daß er nur ein Scheingefangener war, um den Antonio José auszuſpähen. Doch ſcheint dem Luiz de Azevedo dies langweilig geworden zu ſein, denn im September 1738 erhielt er zum Nachfolger einen Soldaten Bento Pereira, der ein wirklicher Verbrecher war.

Die Inquiſition aber war mit deſſen Späherdienſten ſo zu-

frieden, daß am Tage der Hinrichtung des Antonio der Soldat in Freiheit gesetzt wurde.

Aus den Akten erfahren wir das Verfahren gegen ihn und die Indicien, die ihm auf Aussage vieler Zeugen zur Last gelegt wurden. Sein Seelenzustand war aber sein Hauptangeber. Seine heißgeliebte Frau aus seinen Armen gerissen, genas im Kerker eines Knaben. Wie mußte dies seine liebende und empfindsame Seele treffen? Wird es dann uns etwa überraschen, wenn er Speise und Trank verwarf? Man weiß zu gut, daß die Kost der Gefangenen keine allzu leckere war. Und dies gerade war die Basis der Anklagen seiner Spione, welche, wie wir später ausführen werden, Beweise für die unaufhörliche Bewachung, der er unterworfen war, ablegen werden. Der Zeuge Nr. 4, der „Vertraute" Antonio Gomes Estéres spricht wörtlich folgendermaßen: Nachdem der Zeuge das Auge der vigia (Lauerloch) genähert, bemerkte er den Gefangenen auf seinem Bette liegend, wo er bis 2 Uhr blieb; dann ging er von 2—3 auf und ab, indem er die Augen unaufhörlich gegen die Sonne gerichtet hatte und die Hände in seinem Schlafrock versteckt. Darauf legte er sich ins Bett und blieb darin bis 4 Uhr; dann stand er auf und setzte sich auf eine Bank, bis der Wächter Antonio Francisco Rodrigues einen Korb brachte. Bei dessen Anblick erhob sich der Gefangene, erhielt mehrere Orangen und Eier. Beim Ave Maria kniete er nieder, betete und bekreuzte sich, ging dann auf und ab, bis man ihm Licht brachte und da 7½ Uhr war, nahm er Brot, Butter und Käse, das er aß. Nachdem er geendet, dankte er Gott, bekreuzte sich und machte sich das Bett. Mehr weiß der Zeuge nicht, denn um 8 Uhr verließ er seinen Posten mit seinem Collegen.

Der Zeuge Maximiliano Gomes da Silva erklärte dagegen, daß er den Gefangenen Nahrung erhalten sah, aber daß er das

ganze Fleiſch „in's unreine Gefäß" werfen ſah, welches neben ſeinem Bette ſtand.

Der Zeuge Nr. 20 Antonio Gomes Prego erklärte, daß Antonio blaß war, daß er aber trotzdem gut gelaunt war, und daß er hätte eſſen können, wenn er nur gewollt hätte.

Der Zeuge Nr. 22 João Gomes da Coſta ſpricht auch von ſeiner Bläſſe und ſeiner guten Laune.

Der Zeuge Nr. 6, der Vertraute Antonio Baptiſta beſtätigt die Ausſage des Antonio Gomes da Silva.

Der Zeuge Nr. 8 ſpricht nicht von dem Dankgebete, das er hätte verrichten ſollen.

Der Vertraute Antonio Eſteves Ribero, Zeuge Nr. 10, ſagt die ſchwerwiegendſten Beſchuldigungen gegen ihn aus. Nach ihm hatte Antonio das Betbuch in der Hand, ohne darin zu leſen. Das Dankgebet habe er erſt lange nach dem Eſſen geſprochen.

Der Zeuge Nr. 19, Felippe Rodrigues, ſagt, daß der Gefangene ſich knieend auf die Erde herumgeſchleppt und daß er den Boden dreimal geküßt habe.

Beſchließen wollen wir dieſe Ausſagen mit der des niederträchtigen Bento Pereira, des Soldaten, der mit Antonio vom September 1738 bis Februar 1739 zuſammen in der Gefangenſchaft war. Dieſer Elende behauptete, indem er auf's Evangelium es beſchwor, daß Antonio nach jüdiſcher Art faſtete, daß er verlockende Reden an ihn richtete, daß er überhaupt nicht beten ſolle. Wenn er das Ave Maria betete, habe der Angeklagte ihn weder mit der Stimme noch mit dem Geſtus begleitet, huſtete vielmehr auf die heiligen Bilder, die an der Mauer hingen und wollte kein Fleiſch eſſen.

Das ſind die einzigen Verbrechen, welche trotz ihrer Spionage und ihres geheimen Verrathes, die Glaubensrichter (os juizes da fé) ihrem Opfer vorwerfen konnten; dieſe ſchienen

hinreichend, das Todesurtheil über ihn zu verhängen. Von dem Inquiſitor Theotonio da Fonſeca Santo Maior um ſein Vermögen befragt, antwortete Antonio, daß im Augenblicke ſeiner Gefangenſchaft er bei ſich nichts hatte, daß ſein koſtbares Möbel die Bibliothek war, wovon einige Werke ſeinem Bruder Balthazar Rodrigo gehörten.

Seine perſönlichen Leiden wurden noch dadurch vergrößert, daß ſeine Frau und ſeine Mutter der Tortur unterworfen wurden. Leonore, ſeine Frau, wurde vier Monate nach ihrer Gefangennahme von den Glaubensrichtern geladen. Vom 5. October 1737 bis zum 28. Februar 1738 ſeufzte ſie in der Finſterniß des Kerkers, ohne den Grund zu erfahren. Von neuem am 15 März befragt, beharrte ſie feſt darauf, daß ſie ſich keiner Schuld bewußt ſei. Hierauf wird ſie als ketzeriſch, abtrünnig und ungläubig erklärt und am 10. October 1739 endete ſie ihr Leben, wie es ihrer Schwiegermutter am 28. September deſſelben Jahres ergangen war.

Als nun auch Antonio vor dem Inquiſitor Theotonio da Fonſeco Santo Maior gerufen wurde, widerlegte er alle Anſchuldigungen. Er behauptete, daß er ſeit der Abſchwörung des Glaubens (des jüdiſchen) der katholiſchen Kirche treu geweſen ſei, daß er jede auch nur theilweiſe verdächtige Geſellſchaft gemieden, wie dies ja ehrwürdige Perſonen bezeugen könnten. Da ſie ſelbſt das Widerſprechende in den Zeugenausſagen ſahen, ſuchten ſie durch Schmeicheleien und verführeriſche Redensarten ihn zu verſtricken; aber er war nicht mehr der unerfahrene junge Mann, wie vor 13 Jahren, der ſeine Eltern und Freunde verrathen hatte; Ueberlegung und harte Prüfungen hatten ſeine Vorſicht geſchärft. Aber es wollte nichts fruchten; man erklärte trotzdem, daß er an einem gewiſſen Tage, an einem gewiſſen Orte und mit gewiſſen Perſonen, die den moſaiſchen

Glauben bekannt, getroffen worden ſei, ohne daß man weder Tag noch Ort oder Perſon hätte bezeichnen können.

Nachdem Antonio dieſe Anſchuldigungen gehört hatte, bat er um die Erlaubniß, ſich einen Stellvertreter zu ſeiner Vertheidigung wählen zu dürfen. Mit derſelben Heuchelei, wie in dem Prozeſſe vom Jahre 1726 erwähnt, gab ihm der Inquiſitor den Licentiaten José Rodrigues Leal und den Doctor José da Motta Faria zu Anwälten, welche aus Mildthätigkeit vor den Tribunalen der heiligen Inquiſition die Rechtsſache Antonio's beſprachen.

Seine Unſchuld war ſo ſonnenklar, ſo leicht zu konſtatiren, daß die Advocaten eine Vertheidigung zu Wege brachten, die ſiegreich bewies, daß ihr Client, nachdem er von der jüdiſchen Religion zur chriſtlichen zurückgekehrt war, immer ſeinen Pflichten als Chriſt treu geblieben; daß er an Feſttagen ſtets der Meſſe beigewohnt, daß er ſie aber in Folge ſeines Berufes als Advocat nicht täglich beſuchen konnte; daß er häufig beichte und die Communion nehme, daß er viel Almoſen ſpende. Aber all dies ſollte ihm nicht frommen.

Nachdem all dieſe Scheinformalitäten erfüllt waren, vereinigten ſich die Mitglieder des St. Officium zur geheimen Sitzung am 11. März 1739 und „nachdem ſie reiflich das Für und Wider erwogen" (als ob ihr Entſchluß nicht ſchon voraus beſtimmt geweſen wäre) beſchloſſen ſie einſtimmig, daß Antonio José da Silva als ketzeriſch, rückfällig (in die alten Sünden), abtrünnig mit Recht dieſe Strafen erleide, und daß er dem weltlichen Arm ausgeliefert, ſein Vermögen confiscirt, und mit dem großen Banne belegt werde. Sieben Monate blieb dieſes Urtheil geheim. Dieſes Urtheil, welches allein aus der Inquiſition eine Schmach für die Menſchheit macht, wurde trotz der Bemühungen ſeiner Freunde und ganz beſonders des Grafen d'Ericeira gefällt.

Man erzählte sich, daß der König João V., der die Talente des populären Dichters würdigte, sein Leben habe retten wollen. Was lag aber der Inquisition am König, an Freunden und an der Gerechtigkeit? Sie hielt fest ihre Beute umklammert und wollte sich nicht sie entgehen lassen.

Als am 18. October 1739 das Auto da fé in der Kirche St. Dominique in Lissabon gefeiert wurde, hörte Antonio sein Urtheil de relaçao. Jetzt wußte er, daß er auf öffentlichem Platze werde verbrannt werden.

Erst am nächsten Tag wurde es vollzogen, weil man viele solcher Urtheile vorzulesen hatte. Man führte zunächst die relaxados zum Tribunal des Officiums, wo man das Todesurtheil redigirte; dieses thaten niemals die Inquisitoren. Ihre Aufgabe endete damit, daß sie den Verurtheilten der weltlichen Macht übergaben, und indem sie innigst baten, daß man menschlich und mitleidsvoll mit dem Schuldigen verfahre, ohne zur Todesstrafe zu schreiten und ohne Blut zu vergießen (sem procederem a pena de morte, nem effusão de sangue). Elende Tartüffe's, die noch den Schein wahren wollten! Da die Geistlichen als solche kein Todesurtheil fällen durften, überließen sie dies den Richtern des Officiums und diese wußten wohl, daß wenn die eben erwähnte Formel stand, der relaxado durch's Feuer enden werde. Das Uebrige geschah dann auf Befehl des Königreiches (a ordonacão do Reino) und die Minister waren damit beauftragt. Antonio ging also in die Capelle, wo man ihm zum Beichtvater den Franzisco Lopes gab. Seine letzten Gebete richtete er an den einig einzigen Gott, an den Gott Israel's, der immer sein Gott gewesen. So ganz unrecht hatten die Inquisitoren denn doch nicht.

Seine alte Mutter und seine Frau nahmen Theil am selben Auto da fé, wie dies ein authentischer Act beweist. Man liest

darin unter der Rubrik: Pessoas relaxadas em carne (Perſonen lebend zurückgeſtellt) [1]) „Nr. 7, 34 Jahre alt. Antonio José da Silva (christianus novus) Advocat, geboren zu Rio de Janeira, wohnt im weſtlichen Liſſabon, freigeſprochen vom Verbrechen des Judaiſirens im Auto da fé in der Kirche St. Dominique zu Liſſabon am 13. October 1726. Neuerdings überführt, lügenhaft und in die alte Sünde zurückfallend."

Am 19. October 1739 ſah man einherſchreiten, gefolgt von einem Beichtvater und der Brüderſchaft der Milde (Irmandad da Misericorda) (wahrſcheinlich aus Euphemismus ſo genannt), einen Mann von mittlerer Statur, mager, von weißer Geſichtsfarbe, dunklem kurzem Haare, bekleidet mit einem gelben san-benito mit rothen Flammen und Teufelsfiguren, und eine Wachskerze in der Hand haltend. Es war der unglückliche Antonio, der mit der Entſagung und dem Muthe eines Märtyrers, feſten Schrittes dem Tode entgegenging. Die ausgeſuchteſte Schurkerei der Inquiſitoren wollte ihm noch mehr Schrecken einflößen, indem ſie deſſen Frau und Mutter ſeiner Todesſtrafe beizuwohnen zwang. Ja wohl, ſie verſtanden es nur zu gut, Martern zu erfinden, die heiligen Diener des heiligen Officium; alles war ja heilig bei dieſen Ungeheuern.

Da Antonio José als judaiſirend verurtheilt wurde, ſo wurde er erſt erwürgt und dann verbrannt. Man erwies ihm damit eine Gnade. Denn wenn er als Jude verurtheilt worden wäre, würde er lebend verbrannt worden ſein.

So endete Antonio, ein Opfer der blutdürſtigen Inquiſition. Aber der Haß der Inquiſition ſollte noch den Todten treffen. Als man nämlich eine Geſammtausgabe ſeiner Ope-

[1]) Auch dieſer Ausdruck der Inquiſition war eine elende Lüge; denn er wurde dann erſt der weltlichen Macht ausgeliefert, d. h. er wurde getödtet.

ra's veranſtalten wollte, verbot ſie es. Erſt fünf Jahre ſpäter, im Jahre 1744 wurden die Werke Antonio's anonym unter dem Titel Theatro comico portuguez (Comödien des portugieſiſchen Theaters) in zwei Bänden von Franzisco Luiz Ameno herausgegeben, der hierauf ein zehnjähriges Privilegium erhalten hatte. Seit 1744 wurden noch 3 fernere Ausgaben veranſtaltet und zwar 1747, 1753 und 1787 unter dem Titel: Theatro comico portuguez oder Collecção das operas portuguezes que se representaram na caso do theatro publico da Bairro Alto e Mouria de Lisboa. Der Herausgeber dieſer „Sammlung" hat aber Stücke von anderen Autoren hinzugefügt, die lange nicht einen Vergleich mit denen Antonio's aushalten. Und in der That gelang es erſt im Jahre 1858 dem Herrn Innocencio Francisco da Silva das Räthſel zu löſen. Die Werke des Autor's ſind nämlich mit einem Akroſtichon „Antonio José de Silva" beſchloſſen [1]). Der Verluſt, den die portugieſiſche Literatur durch den ſchrecklichen Tod Antonio's erleidet, ruft Pereyra da Silva aus, iſt unberechenbar. Gerade damals war er in der Vollkraft, gerade damals ſetzten Portugal und Braſilien ihre ſchönſten Hoffnungen auf ihn, er ſollte ein wahrhaftes Nationaltheater ſchaffen, da kommt die Inquiſition und beraubt Portugal einer ihr ſo wichtigen Perſon, ſo daß die luſitaniſche Bühne heute noch in Trauer liegt (Os varoes illustres do Brazil p. 281).

Dr. M. Grünwald.

---

[1]) Es iſt bekannt, daß die jüdiſchen Poitanim dieſes gleichfalls ſehr häufig thaten, und uns hierdurch, ſowie ſich ſelbſt ihre Namen ſicherten. M. G.

Ein Beitrag zur Geſchichte der Juden im ehemaligen Herzogthum Oſtfranken.

Von

Heinrich Epſtein.

II.

Der Anfang des XV. Jahrhunderts vereinigte mehrere Umſtände, die auf die Lage der Juden Deutſchlands in ſozialer und rechtlicher Beziehung günſtig wirkten. Der unbeſtändige Charakter des Königs Ruprecht, die allgemeine Unzufriedenheit mit dem beſtehenden Regime, der unglückliche Feldzug gegen Italien und vor Allem die nun zu univerſeller Bedeutung gelangten, kirchlichen Wirren abſorbirten das Intereſſe aller Stände und Kreiſe, und führten nothwendig einen gewiſſen Grad auf Gleichgültigkeit beruhender Toleranz gegen die Juden herbei. Die Verhältniſſe der Juden des Bisthums Würzburg aber lagen auch aus anderen Gründen günſtiger denn zuvor. Auf dem Stuhle St. Kilian's ſaß ein Mann von edler Geſinnung, einſichtsvoll und von der Würde ſeines Berufs durchdrungen [1]). Was wir an Biſchof Johann vermiſſen, iſt die volle Selbſtſtändigkeit des Handelns, ein Mangel, der ihn, wie wir ſehen werden, zu vorübergehender Theilnahme an den ſpäteren Judenvertreibungen verleitete [2]).

Mehrere zwiſchen Biſchof Johann und einzelnen Juden vor-

[1]) Auffallenderweiſe hat gerade Biſch. Johann keinen Biographen gefunden. Außer den allgemeinen würzburger Chroniken iſt mir keine Schrift über das thatenreiche Leben dieſes Mannes bekannt.

[2]) Seine verſchärften Auflagen an die Juden ſind meiſt nur von kurzer Dauer, wo dieſe überhaupt in Vollzug gebracht werden.

gekommene Rechtsfragen, deren endgiltige Löſung durch König Ruprecht erfolgen mußte [1]), mögen die Veranlaſſung dazu gegeben haben, daß der Biſchof beim König darum nachſuchte: es mögen die in ſeinem Stifte wohnhaften Juden auch vor ſeinen (des Biſchofs) Gerichten zu Rechte ſtehen. In einem Erlaß Ruprechts vom Jahre 1410 geſtattet dieſer denn auch, daß alle Juden und Jüdinnen „in ſynem vnd ſyns Stifftes zu Wurtzpurg Stetten, Dörffern vnd Landen geſeſſen oder wohnhaftig" fernerhin nur vor dem Biſchof und deſſen Amtleuten gerichtet werden ſollen. Dieſe Gnade wird zugeſtanden in Rückſicht auf das „fleißig Beten [2]) vnd die getreven Dinſte" des Biſchofs, und unter der Bedingung, daß der „gulden Opferpfennig" nach wie vor dem König gereicht wird. Der Biſchof blieb jedoch nicht lange im Beſitze dieſes Vorrechts. Noch im ſelben Jahre ſtarb K. Ruprecht, und der von ihm dem Biſchof ausgeſtellte Gnadenbrief ſcheint bald kraftlos geworden zu ſein, denn ſchon wenige Jahre darauf haben die Juden ein Gericht „vor ihrer Schule"; ein Gericht, das aus Juden und Nichtjuden zuſammengeſetzt war [3]).

Daß die von Biſchof Johann nachgeſuchte und erhaltene Jurisdiction über die Juden nicht lediglich auf Herrſchgier und Habſucht zurückzuführen, erhellt nicht allein aus der oben angeführ-

---

[1]) Der Jude Süßlin, der dem Befehle des K. Ruprecht, dem Biſchof Johann innerhalb vier Wochen Genugthuung zu geben, nicht nachkömmt, wird in Folge eines Erlaſſes deſſelben Königs vom 18. Nov. 1406, aus der Gemeinſchaft der Juden ausgeſchloſſen. Am 24. Nov. deſſelben Jahres wird dem Biſch. vom König die Erlaubniß ertheilt, einige Juden in Strafe zu nehmen, weil ſie mit den in Bann geſetzten Wölfflin und Seligmann Gemeinſchaft machten. Vergl. über dieſe und andere ähnliche Fälle: Wiener, Regeſten aus dieſer Zeit.

[2]) Das häufig vorkommende „fleißig Beten" bedeutet in der Regel: öfteres Nachſuchen.

[3]) Heffner, d. J. i. Franken; Stobbe d. J. i. Deutſchl. (Anmerk.).

ten, urſprünglichen Veranlaſſung zu dieſer Bewerbung, ſondern auch aus einer weiteren Thatſache.

Noch vor Erlangung der Rechtsoberhoheit, etwa um das Jahr 1408 gab Biſch. Johann den Juden ſeines Bisthums einen „Freiungsbrief", inhaltlich deſſen er ſie in ſeinen beſonderen Schutz und Schirm nimmt. Am 2. October d. J. 1411 wird dieſe Freiung auf 3 Jahre verlängert [1]) und in der, wenige Monate darauf erfolgten offiziellen Bekanntgabe dieſer Verlängerung heißt es, dieſe ſei gewährt worden „mit dem gedinge, daß vns die ſelben Juden vnd Jüdin die ſelben drew Jar alle Jar Jerlichen jedes Par beſunder zu zins reichen vnd geben ſullen Itlicher ſyn Jargeding als er betendingt hat [2])." Die gefreiten Juden erhalten alſo keine neue Auflage, dieſelben werden nur angehalten, ihre herkömmlichen Abgaben an den Biſchof zu entrichten. Nach Ablauf dieſer drei Jahre erfolgte dann eine weitere Verlängerung der Freiung auf die Dauer von acht Jahren; zugleich wird den Juden die Erlaubniß ertheilt, in den Städten Würzburg, Haßfurt, Gerolzhofen und Neuſtadt (a. d. S.) einen, allerdings nicht unbeſchränkten [3]) Handel zu treiben. Die betr. Urkunde (Perg. Urk. mit Siegel) lautet:

Wir Johanns von gotes gnaden Bischoff zu Wirczburg Als wir mit willen vnd verhengnusse, der Erbergen vnser

---

[1]) Königl. Kreis-Archiv Würzburg: in libr. contra Eglofstein f. 68. Dieſe Verlängerung wird ertheilt auf Bitte des Levy Kollner. Zweifelohne iſt dies der von K. Sigismund i. J. 1417 zum Einnehmer der Judenſteuer ernannte Colner. Vergl. die betr. Urkunde.

[2]) in divers. form. libr. Brunn f. 13. K. Kr.-Arch. Wrzbrg. Die Urkunde ſelbſt iſt abgedruckt bei Heffner a. a. O.

[3]) Einen unbeſchränkten Handel dürfen ſie erſt gegen Ende des 17. Jahrh. treiben. Und ſelbſt da werden ſie zuweilen noch am Ankauf größerer Quantitäten verhindert, wenn man dadurch eine Vertheuerung des betr. Kaufobjectes befürchtet. Namentlich iſt der Ankauf größerer Quanta Wein unterſagt, ſofern das betr. Jahr ein ſchlechtes Weinjahr. Schriftſtücke im K. Kr.-Arch. Würzburg.

liben Andechtigen Otten von Milcz Tumprobstes Otten wolff Techants vnd des Capitels gemeniclichen vnsers Stiffts zu Wirczpurg, Die Judischeit, die In vnserm lande gesessen ist vnd hirnach vnter vns dorinn siczen wirdet, vnd mit vns eynig sein, vnd eynig worden Acht Jare fur vns vnsere Nachkomen, vnd Stifft gefreyet, vnd freyung geben haben, nach laute des freybriues, den wir vnd vnser egenant Capitel In daruber mit vnsern Insigeln haben versigelt, vnd der geben ist do man zalt nach Crists geburte virczehenhundert Jare vnd darnach In dem virczehendem Jare am Samstag nach sand Margarethen tag Also gereden wir mit disem briue, fur vns vnd vnsere Nachkomen, dem obgenantem vnserm Capitel, den vorgenanten vnsern freybriue, mit allen vnd igelichen seinen pünckten stücken vnd artigkelen genczlichen nach seiner Innhaltung die egenanten Jare vss zuhalten vnd des nicht verbrechen noch uberfaren noch das schicken getan [1]) mit dheinen sachen Indheinweise ongeuerde. Wer aber da got vor sey, das solch freyung vnd gnade von vns vnsern Nachkomen, oder von vnsern wegen, an einem oder mere artigkelen oder stucken überfaren wurde vnd verbrochen, oder von den der wir mechtig weren [2]). ongeuerde So hat das vorgenant vnser Capitel, oder der mererteil [3]) des Capitels gancz volle macht vnd gewalt, vns oder vnsere Nachkomen dorumben zu manen, solch sache, oder uberfarung abczutun vnd wider zubrengen In den nechsten virczehen Tagen, als sie vns dann darum-

[1]) Der Bisch. will auch keine Veranlassung zu einem solchen Vertragsbruche geben.

[2]) Kein dem Bisch. Untergebener darf gegen den Sinn der Freiung handeln.

[3]) Im Falle einer Meinungsverschiedenheit im Capitel entscheidet die Mehrheit.

ben manen Teten dann wir des nicht abe (?) [1]) In denselben nechsten virczehen Tagen oder schickten das, das doczwischen nicht abgetan wurde, als verre das an vns were, So hat furder dasselbe, vnser Capitel, oder der mererteil des Capitels volle macht vnd gewalt vnsere Amptleute Schultheissen Burgermeistere Rete vnd Burgere gemeinclichen vnserr Stete Wirczpurg Gerolczhouen Neivenstat vnd Hasfurt, ire erben vnd Nachkomen zu manen, demselben vnserm Capitel mit allem dem, das vns vnd vnsern Nachkomen als Bischouen mit allen sachen zustet zugewarten als lange biss das solcher verbruche, vnd die uberfarung dorumb sie dann gemant hetten, abgetan weren, als verre das an vns were, vnd wenn die egenanten Jare vss vnd vergangen sein So soll diser briue vnd der egenant vnser freibriue abe vnd tot sein, vnd dhein crafft noch macht mer haben, und sullen auch dann die egenanten vnsere Stete, ire erben vnd Nachkomen dem egenanten vnserm Capitel von diser sache wegen nicht behafft sein ongeuerde Czu verkunde ist vnser Insigel gehangen an disen briue der geben ist Nach Crists geburte virczehenhundert Jare vnd dornach in dem virczehenden Jare am Samstag nach sand Margarethen tag [2]).

Die Freiung erſtreckt ſich auf ſämmtliche Juden des Bisthums, doch iſt ihnen der Handel nur in den aufgeführten vier Städten erlaubt. Daß nur dieſe und nicht auch andere größere jüdiſche Gemeinden [3]) dieſe Erlaubniß erhielten, hing zum großen Theil mit der damaligen politiſchen Situation zuſammen.

[1]) Teten dann wir des nicht abe: ſollten wir der Beſchwerde nicht abhelfen; »abe« iſt in der Urkunde zweimal gebraucht.

[2]) Kgl. Kr.-Archiv Wrzbrg.

[3]) Es beſtehen um dieſe Zeit größere jüdiſche Gemeinden auch in Kitzingen, Heidingsfeld, Mainbernheim, Schweinfurt, Aub, Rotenburg, Haßfurt u. a. m.

Bekannt ist, daß König Wenzel im Jahre 1400 der deutschen Königswürde entsetzt und ferner nur noch als König von Böhmen fortregierte. Nun aber gehörten mehrere, mitunter größere Ortschaften des Bisthums Würzburg zur böhmischen Krone [1]), so daß die mit den Juden des Reichs und die in Bezug auf diese abgeschlossenen Verträge für die Juden der letzteren Ortschaften keine bindende Kraft hatten.

Eine genaue Kennzeichnung dieses Verhältnisse s, dessen oberflächliche Betrachtung schon die Unmöglichkeit einer längeren Dauer erkennen läßt, bieten uns zwei in ein und demselben Jahre von den Königen Sigismund und Wenzel ergangenen Aufforderungen zur Eintreibung der Judensteuern. Wir finden darin das Seltsame, daß von Juden ein und desselben Bisthums an zwei Könige Steuern entrichtet werden. Die betreffenden Urkunden, bis jetzt meines Wissens noch nicht veröffentlicht, lauten wörtlich:

Wir WenczlaW von gotes gnaden Romischer kunig [2]) zu allen czeiten Merer des Reichs und kunig zu Beheim Embieten dem ErWirdigen Johansen Bischoff zu wirczburg, vnserm Fursten vnd liben Andechtigen, vnser gnade vnd alles gut. ErWirdiger Furst vnd liber Andechtiger [3]) wann vnsere Stete vud vndersessen, vnsers kunigreichs zu Beheim vns yczunt ein hulffe tun, sie sein von vns gefreyet oder

[1]) Urkundlich nachweisbar ist dies von Heidingsfeld, Mainbernheim und Haßfurt. Diesen Städten wird nämlich nach dem Tode Wenzels und dem Uebergang der Krone Böhmens auf Sigismund die Erlaubniß ertheilt, den Juden den Aufenthalt zu versagen. Die Stadt Haßfurt sucht indeß schon 1427 um das Recht der Judenaufnahme nach und erhält dasselbe. Vgl. die Arbeit von Prof. Denziger im Arch. d. hist. Vereins für Unterfranken Bd. XII: Ueber die Länder-Erwerbungen Kaiser Karls IV. für die Krone Böhmen im ehem. Hochstifte Würzburg.

[2]) Wenzel betrachtet sich nicht als abgesetzt. Er nennt sich „Romischer Kunig," und in der fast gleichzeitig abgefaßten Urkunde des K. Sigismund legt dieser sich denselben Titel bei.

[3]) Bemerkenswerth ist, daß Wenzel sich nur an die kirchliche und Sigismund auch an die weltliche Behörde wendet.

nicht gefreyet zu vnsern notlichen sachen, die vns anligende sein. vnd Wann die Burgermeister Rete, vnd Gemeinde der Stete heydirgsfeld vnd Bernheim, vnsere liben getreWen, die du yczunt von vnsern Wegen ynneheldest, ouch zu vns vnd der Cronen zu Beheim gehorn so Wollen Wir ouch zu disem male von In, vnd den Juden by In gesessen vnsern Cammerknechten, ein hulffe haben vnd nemen. dovon so beuehlen vnd Wollen Wir von dir ernstlich gehabt haben, das du mit den Burgern vnd Juden, der egenanten vnser Stete reden, vnd sie von vnsern Wegen doron halden Wollest, das sie vns zu diserczeit zu den egenanten vnsern sachen, ein hulffe tun vnd geben, als andere vnsere Stete vnsers kunigreichs zu Beheim tun, Als das Wol billich ist, Als Wir In ouch dorvmb sunderlich geschriben haben, Wann Wir In des in kunftigen czyten zu allem gutem gedenken Wollen, vnd lasse des nicht in dheineWeis. vnd Wie du dich mit den egenanten Burgern vnd Juden von der egenanten hulffe Wegen voreinest vud der mit In von vnsern Wegen vberkomest, das is vnser guter Wille vnd Wort vnd Wollen ouch das also bleiben lassen, als ab Wir das selber leiplich getan hetten.

Geben zu Prage des Montags vor sand Merteins tage vnser Reiche des Behemischen in dem lmj vnd des Romischen in dem xlj Jaren [1]).

Ad mandatum domini
Regis Johannes de Bamberg.

Die von König Wenzel verlangte Abgabe war, wie aus der citirten Urkunde erſichtlich, eine außerordentliche [2]). Dieſelbe

---

[1]) Vergl. Stumpf, Denkwürdigkeiten, S. 148.

[2]) »Als das Wol billich ist« heißt es in der Urkunde; es wird alſo die Billigkeit dieſer verlangten Hilfe hervorgehoben, was offenbar nur von einer außergewöhnlichen, nicht herkömmlichen Steuer gelten kann.

wurde von Juden und Nichtjuden erhoben mit der ausgesprochenen Bestimmung, der Noth des Königs zu steuern. Der in demselben Jahre von K. Sigismund ergangene Erlaß constatirt die Ernennung des Levy Colner zum Einnehmer der Judensteuern. Mit demselben Amte wurde bereits von K. Ruprecht i. J. 1407 der Jude Israel [1]) betraut. Das unbeschränkte Vertrauen, das diese beiden Steuereinnehmer genossen, läßt die Vermuthung gerechtfertigt erscheinen, daß wir es hier mit Männern zu thun haben, deren Vermögensverhältnisse sie zu einem solchen Amte qualifizirten; etwa mit bereits viel früher vorkommenden Hofwechslern. Israel sowohl als Levy Colner sind mit executiver Gewalt ausgerüstet und stehen unmittelbar unter dem Könige. Sie sind die direkten Vermittler zwischen den Juden und dem Regenten.

Ich werde im Laufe meiner Betrachtungen auf die Art der Erhebung der Judensteuer zurückzukommen noch Gelegenheit haben, doch sei schon hier bemerkt, daß das Amt der Erhebung der Abgaben an den Bischof und die weltlichen Regenten in der Folge auf die Parnaßim überging, und daß Beschwerden über verweigerte Zahlungen vor Versammlungen entschieden wurden, die von sämmtlichen Gemeinden des Bezirks beschickt waren [2]).

---

[1]) Stobbe a. a. O. ist über den Wohnsitz Israels in Zweifel. Es ist aber als feststehend zu betrachten, daß Israel in Nürnberg wohnte.

[2]) Nach einem Citate Stobbe's aus Spieß, Archivalische Nebenarbeiten I. beauftragte Sigismund bereits am 2. October 1418 den Burggrafen Johann von Nürnberg, alle vnd igliche Judischheite in dem Riche in Tutschen vnd velischen Landen wonhaftig vnd gesessen zubesenden vnd mit der . . . vmb eyn Jerlich oder Monatlich, wochentlich oder teglich gulde tzu uberkomen.

Nach dem Tode des Burggrafen ging dieses Amt auf Conrad von Weinsberg über.

Uebrigens beschäftigte diese Frage zuweilen auch Rabbiner-Synoden, wie wir später sehen werden. Ueber die damaligen und spätern Synoden vergl. Graetz, Gesch. d. J. VII S. 122, VIII S. 433.

Die Urkunde, in der Levy Colner zu einem ſolchen Steuereinnehmer ernannt wird, hat folgenden Wortlaut.

Wir Sigmund von gotes gnaden Romischer Kung zu allen czyten merer des Richs vnd zu Vngern Dalmacien Croacien etc Kung. Embieten allen vnd iglichen Fursten geistlichen vnd werntlichen Greuen herren Rittern knechten. Burgermeistern. Reten vnd gemeinden aller Stete vnd Dorffere vnd allen andern vnsern vnd des Richs vndertanen vnd getruen den diser brieff furkomet vnser gnad vnd alles gut ErWirdigen hochgebornen Edeln vnd lieben getreuen Wann wir Lewen Colner gewalt gegeben haben, vnsere vnd des Richs Rechte die vns von aller vnd iglicher Judischheit in dem Romischen Riche wonhaftig vnd gesessen von des Czehenden pfennings, Bruche oder anderr sache wegen geburen vffczuheben vnd Inczunemen befolhen haben bis vff vnser widerrufen Als dann das andere vnsere briue doruber gegeben eigentlicher Innehalden, Dorumb befehlen wir euch denselben Lewen mit flisze vnd begeren von euch allen vnd ewer iglichem ernstlich mit disem brieff das Ir Im in allen sachen die Er von vnsern vnd des Richs wegen mit der Judischheit in ewer igliches Slossen vnd gebieten wonhaftigen vnd gesessen zuhandeln vnd zuschaffen hat vnd gewinnet gute willen vnd gunstlich Furdernuss tun vnd bewisen wollet durch vnsern vnd des Richs willen wann doron tut vns ein iglicher sunderlich dienste vnd beheglichkeit Geben zu Constencz [1]) versigelt mit vuserm kunglichen Anhangendem Insigel Nach Crists geburt Vierczehenhundert Jare vnd dornach in dem Sibenczehenden Jar An dem letste tage des Mondes Meyen vnser Riche des Vngrischen etc in dem

[1]) Coſtnitz.

Eynunddreissigsten vnd des Romischen in dem Sibenden Jaren [1]).

Ad relationem d. L. de
Ötingen et G. de Swarzburg
Comitum Johannes Kirchen.

Die Fabel in Talmud und Midraſch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortſetzung.)

Ob die letzten Gotteworte den verkleinerten Mond beſchwichtigten und der aufſteigende Dampf des Neumondsopfers ihn verſöhnte, wiſſen wir nicht, aber das wiſſen wir, daß dieſe letzten, vom Fabuliſten mit unvergleichlicher Indecenz Gott beigelegten Worte eine wahre Sturmfluth von Erklärungen, Auslegungen und Deutungen, rationellen wie myſtiſchen, heraufbeſchworen haben. Nicht nur keine zweite Fabel, ſondern, wir können ruhig ſagen, keine zweite Agadaſtelle brachte einen ſolchen Aufruhr in den altjüdiſchen Denkerkreiſen hervor, wie dieſe. Die größten jüdiſchen Denker aller Jahrhunderte quälten ſich ab,

[1]) Die im K. Kr.-Arch. Würzburg aufbewahrte Urkunde (Perg. Urk.) iſt am Rande der Außenſeite durch einige hebräiſche Worte gekennzeichnet, deren Entzifferung mir nicht gelang. Die Schrift (Rundſchrift), an ſich undeutlich, läßt lediglich erkennen, daß ſie ein Datum bedeute. Levy Colner, der deutſchen Schrift jedenfalls unkundig, mag den Tag ſeiner Ernennung hebräiſch verzeichnet haben.

das Indecente dieſer Fabel — namentlich ihres letzten Theiles — zu beheben, oder wenigſtens ſoviel als möglich abzuſchwächen.

Rabbi Natan aus Rom in ſeinem Aruch [1]), Iſak Alfaßi zu Schebuoth, Raſchi daſelbſt, Bachja ben Aſcher, Salomo ben Aderet, Iſak Arama, Obadja Sforno, und Samuel Edels, ſie Alle ſuchten, der Stelle einen mehr decenten Sinn und Charakter beizulegen.

Von all dieſen verſchiedenen Erklärungen ſetzen wir nur die des Alfaßi als die am wenigſten erzwungene hierher. Er ſagt vom Ende der Fabel erklärend: אמר לה הקב"ה הנני עושה לך כבוד שמישב רעתך תרתי שמעטתיך ומאי ניהו שיהו ישראל בכל ר"ח מקריבין קרבן לפני לכפר עונותיה׳ לפיכך אמ׳ הקב"ה הביאו כפר׳ לפני בר"ח לכפר עליכם כדי שתשלימו עלי בקרבן זה את הכבוד שאמרתי לעשות לירח בשביל שמעטתיו וזה הוא פירוש הביאו כפרה עלי שמעטתי וכו׳.

Von literarhiſtoriſchem Intereſſe iſt zu ſehen, wie Bachja ben Aſcher in ſeinem Werke רביע בחי על התורה, geſchrieben 1291, aus dem Commentar des um ein Jahrhundert älteren Abraham Ibn Eſra hier wörtlich abgeſchrieben hat. Wir ſtellen darum hier die Worte Beider einander gegenüber.

---

[1]) Toſſaphot zu Schebuoth a. a. O. Schlagw. שעיר זה יהא כפרת פירש בערוך שעיר זה כפרה לישראל ועלי לקבוע עלי ומן כפרה זו וקבעתי בר"ח להפיס דעתה של ירח. Trotz langen ſorgfältigen Suchens iſt es mir bisher nicht gelungen, dieſe Stelle in unſerem Aruch aufzufinden. Hingegen freut es mich hier bemerken zu können, daß ich die von mir im vor. Hefte S. 228 i. d. A. aufgeſtellten Frage bezügl. שמואל הקטן ſeither bei Horwitz in ſeinem של"ה gefunden habe, und auch die von mir angenommene Beziehung auf den Propheten Samuel findet daſ. ihre Vertretung. Er ſagt. Th. II, S. 376 Abſchn. Reeh: ע"ק יעקב הקטן שמואל הקטן דוד הקטן לכה חשיב שמואל שהוא תנא באמצעי, וי"מ שרוצה לומר שמואל הנביא ונקרא קטן כמ"ש ומעיל קטן תעשה לו אמו.

Bachja ben Aſcher zu פינחס 28, 15:

ושעיר עזים אחד לחטאת לד' ע"ד הפשט לשם ד' כמו עלה עליו הגורל לד' ועשהו חטאת או יאמר חטאת לד' על החטא שהאדם עושה לד' כי כן לשון חטאת בלשון הקודש הבא עם למ"ד אין החטא דבק כי אם באדם החטא כמו וחטאתי לאלהים וחטאתי לאבי ולפי מה שדרשו בו רבותינו ז"ל הוא בהפך והענין מסתרי התורה.

Abraham Ibn Eſra zu פינחס 28, 15:

ושעיר עזים אחד לחטאת לד' כמו אשר עלה עליו הגורל לד' ועשהו חטאת. ודע כי חטאת עם למ"ד בלשון הקדש אין החטאת דבק כי אם בחוטא הלא תראה וחטאתי לאבי והנה זה הפך הדרש רק יש לו סוד.

Auch Pſeudojonathan zu פינחס 28, 15 kleidet dieſe Auslegung in die decente Form: קדם ד' על חוסרן סיהרא.

Doch war man ſich des Unzureichenden all dieſer geſuchten Erklärungen nur zu gut bewußt, als daß ſie hätten befriedigen können, und es wurde darum an den Rand des Talmud Schebuoth das Gloſſem beigegeben: והוא סוד מסורת הקבלה ואין להבינו כמשמעו ח"ו כי כל כבודה בת מלך פנימה.

Den Hauptanſtoß erregte natürlich das Wörtchen עלי, und man ſuchte es darum hier und dort aus dem Texte zu eliminiren. So haben Raſchi und Jalkut, wie wir in der drittletzten Anmerkung nachgewieſen haben, für unſer: הביאו כפרה עלי nur שעיר זה יהא כפרה עלי, und aus dem urſprünglichen הביאו כפרה שמיעטתי, wie es alle in der vorletzten Anmerkung genannten talmudiſchen Autoritäten haben, iſt in unſeren Talmudausgaben, ſo in Chulin wie in Schebuoth שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי geworden. Man machte aus dem anſtößigen עלי die Partikel על. Darum haben auch faſt Alle, die עלי leſen, nicht על שמיעטתי, ſondern nur שמיעטתי. Uebrigens iſt aus dem Talmud ſelbſt noch das urſprüngliche עלי zu erkennen, indem der Talmud Schebuoth a. a. O. in Bezug auf dieſe Auslegung des חטאת לד'

sagt: א״כ לימא קרא על ד׳ מאי לד׳. Alle Abschwächungsversuche sind darum vergeblich; die Wahrheit ist, daß der Fabulist seine Licenz zu weit ausgedehnt und die Grenze des Statthaften weit überschritten hat.

Besonders merkwürdig aber ist, wie diese fabelhafte Auslegung des Schriftwörtchens לד׳ in das ernste Gebiet der halachischen Discussion hineingezogen wurde (Schebuoth 9 a).

Im jerusalemischen Talmud suchen wir vergebens nach einer Spur von dieser Fabel. Nicht einmal in der Gemara zu Schebuoth, Abschn. 1, Halacha 5, wo man es nach Talmud babli a. a. O. erwartet hätte, wird von ihr Notiz genommen.

Was das Alter unserer Fabel betrifft, so müssen wir es mindestens in das dritte Jahrhundert hinaufrücken, da sie schon Rabbi Simon ben Lakisch zur Auslegung des Schriftwortes לד׳ verwendete. Lesen wir aber für ר׳ שמעון בן פזי mit Jalkut und Isak Arama ר׳ שמעון בן עזאי, so reicht ihr Alter in's zweite Jahrhundert hinauf.

Nach dieser Fassung der Fabel wäre eigentlich die Ueberschrift: „Die Sonne und der Mond vor Gott," die wir ihr gegeben haben, nicht gerechtfertigt, da ja die Sonne mit keinem Worte in die Fabel eingreift; und es wäre richtiger gewesen, sie zu betiteln: „Der Mond vor Gott," da ja der Mond allein redend vor Gott hintritt. Diese Fassung der Fabel hat auch Pseudojonathan im Auge, wenn er zu Genesis 1, 16 sagt: ועבד ד׳ יתּ תּרין נהוריא רברביא והוון שוין באיקרהון . . . ומן בתר כן אישתּעית סיהרא עילוי שמשא לישן תּליתּאי ואודערת.

Auch in Bereschith Rabba, Cap. 6, figurirt der Mond allein, nur in etwas sehr dunkler Weise, in der Fabel. Es heißt daselbst: ר׳ יודן בשם ר׳ תנחום ב״ר חייא ור׳ פנחס בשם ר׳ סימון אמרי מאחר שהוא קורא אותן גדולים הוא חוזר ופוגם

אותם את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה אתמרא, אלא ע"י שנכנס בתחומו של חבירו. א"ר פנחס בכל הקרבנות כתיב שעיר עזים אחד חטאת ובראש חדש כתיב שעיר עזים אחד חטאת לד', אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח שאני הוא שגרמתי לו להכנס בתחומו של חבירו ומה אם זה שנכנס ברשות כך פגמו הכתוב הנכנס שלא ברשות עאכ"ו. Daſſelbe hat Jalkut Bereſch. § 8, nur anonym mitgetheilt.

In Pirke derabbi Elieſer, Cap. 6, hingegen erſcheint die Sonne keinesfalls ſo unſchuldig, wie in den bisherigen Faſſungen; dort tritt vielmehr die Sonne ebenſogut wie der Mond ſtreitend auf. Es heißt daſ.: ברביעי חבר שני מאורות הגדולים לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה ושוין בגבהם ובתוארן ובאורן שנאמר ויעש אלהים את שני המאורות וגו' נכנס תחרות ביניהם זה אומר לזה אני גדול ממך וזה אומר לזה אני גדול ממך ולא היה שלום ביניהם מה עשה הקב"ה הגריל את האחד והקטין את האחד שנאמר את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה.

Nach dieſer Faſſung verſteht man nicht, warum gerade der Mond beſtraft worden ſein ſollte, da ja die Sonne keine friedlichere Geſinnung bekundete als der Mond. Cap. 51 daſelbſt aber leſen wir Folgendes: ר' זכריה אומר אחר ר"ח מאי כתיב שעיר עזים אחד לחטאת לד' כשברא הקב"ה עולמו ברא שני מאורות גדולים שנאמר ויברא אלהים את שני המאורות הגדולים וגו' הגריל אחד והקטין אחד והקשה הירח את ערפו שלא לעשות רצון בוראו שלא להיות קטן לפיכך ישראל מקריבין שעיר חטאת למעלה מעולת ראש חדש שנאמ' ושעיר עזים אחד לחטאת לד' אמר הקב"ה השעיר הזה יהיה כפרה עלי בשביל שמיעטתי את הירח. Hier geht wohl die Sonne unſchuldig aus, aber der Mond nicht weniger, und man weiß wieder nicht, warum nicht beide in ihrer urſprünglichen gleichen Größe belaſſen worden ſein ſollten, warum überhaupt eine Aenderung vorgenommen worden ſein ſollte?

Kein Wunder, wenn der sich keiner Schuld bewußte Mond über die ihm gewordene Verkleinerung sich gekränkt fühlte.

In einem ganz anderen, viel schöneren Lichte aber erscheint der Mond in einer anderen Darstellung des Bereschith Rabba, Cap. 6, und Jalkut Bereschi. § 9. In der zuerst genannten Quelle lesen wir: ואת הכוכבים, אמר ר׳ אחא משל למלך שהיו לו שני אפוטרופים (אפיטרפסים) אחד שולט בעיר ואחד שולט במדינה אמר המלך החאיל ומיעט עצמו זה להיות שולט בעיר גזור אני עליו כשעה שהוא יוצא תהא כל אוכלוסא יוצאה עמו ובשעה שיהא נכנס תה־א בולי ודימוס נכנסת עמו, כך אמר הקב״ה הואיל והלבנה הזו מיעטה עצמה להיות שולטת בלילה גזור אני עליה כשעה שהיא יוצאת שיהיו הכוכבים יוצאין עמה ובשעה שהיא נכנסת יהיו הכוכבים נכנסים עמה[1]).

Während also die sämmtlichen früheren Quellen den Mond als den Unbescheidenen, Unverträglichen und Widersetzlichen unter den Sternen hinstellen, der nach der einen Quelle sogar in fremdes Gebiet eingedrungen sein soll und darum auch als der von Gott Bestrafte erscheint, wird er hier umgekehrt als der Bescheidene hingestellt, der dafür von Gott die Auszeichnung erhielt, stets nur mit zahlreichem glänzendem Sternengefolge zu erscheinen.

Aus diesen verschiedenen Darstellungen durch die, verschiedenen Zeiten angehörenden: Rabbi Simon ben Lakisch, Rabbi Tanchum ben R. Chija (wahrscheinlich bar Abba), Rabbi Secharja und R. Acha geht nur das Eine mit Entschiedenheit hervor, daß jeder Einzelne von ihnen sich nur dazu der Fabel bediente, die jeweiligen Schwächen und Laster seines Zeitalters zu rügen und zu geißeln. Je nachdem dies oder jenes Laster dem betreffenden Zeitalter anhaftete, gestaltete sich der Agadist oder Moralist

[1]) Raschi zu Genes. 1, 16, sucht diese Darstellung mit der Fabel zu

die Fabel nach ſeinem Bedürfniß, um die von ihm beabſichtigte Wirkung zu erzielen. Dieſer Zweck leuchtet uns noch klar heraus aus den von R. Pinchas angefügten Worten: ומה אם זה שנכנם ברשות כך פגמו הכתוב הנכנס שלא ברשות עאכ"ו.

Wir reihen hier an die dem vierten Jahrhundert angehörende Fabel:

Sonne und Mond als Anwälte Moſis.

Talmud Babli, Sanhedrin 110 a, heißt es: אמר (Tanchuma und Rabba: דרש) רבא מאי דכתיב שמש ירח עמד זבולה לאור חציך יהלכו מלמד שעלו שמש וירח לזבול אמרו לפניו. רבש"ע אם אתה עושה דין לבן עמרם נצא ואם לאו לא נצא ער שזרק בהם חיצים אמר להן בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם, והאידנא לא נפקי ער דמחו להו.

So leſen wir ſie auch Tanchuma, Abſchnitt קרח und Bemidbar Rabba Cap. 18.

In einer ſpäteren und darum auch breitſpurigern Relation, wo man auch nicht mehr mit Beſtimmtheit den Namen des Fabuliſten anzugeben wußte, lautet ſie Talmud Babli, Nedarim 39 b, דרש רבא ואמרי לה אמר רבי יצחק מאי דכתיב שמש וירח עמד זבולה, שמש וירח בזבול מאי בעיין והא ברקיע קביעי מלמד שעלו שמש וירח מרקיע לזבול ואמרו לפניו רבונו של עולם אם אתה עושה דין לבן עמרם אנן מאירים ואם לאו אין אנו מאירין באותה שעה יהא בהן חיצים וחניתות אמר להם בכל יום ויום משתחוים לכם ואתם מאירין בכבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם ובכל יום ויום יורין בהן חיצין וחניתות ומאירים שנ' לאור חציך יהלכו וגו'.

Welche ſchöne, hochſittliche Doppellehre geht aus dieſer Fabel hervor! Wenn Verdienſt und Würde, Recht und Gerechtig-

verſchmelzen, was aber nicht gut angeht. Pſeudojonathan bemerkt darum zu ואת הכוכבים ואת Nichts.

keit keine Anerkennung auf Erden finden, dann ist die Erde, sind die auf ihr lebenden Menschen nicht werth, von Sonne und Mond beschienen und beleuchtet zu werden. Diesen edlen Sinn hat der Entschluß der Sonne und des Mondes, beim etwaigen Unterliegen Mosis im Kampfe gegen Korach nicht mehr leuchten zu wollen. Einen noch edleren Sinn aber hat Gottes Antwort an sie, daß uns nämlich häufig das an Menschen verübte Unrecht mehr und näher zu Herzen geht, als die vielen Ungerechtigkeiten, die von Menschen Gott gegenüber begangen werden.

(Fortsetzung folgt.)

Recension.

Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. I. Der Talmud und die griechische Sprache nebst zwei Excursen. a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker. b. Die Gnosis, von Dr. M. Joël, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Breslau. Breslau und Leipzig. A. S. Schottländer 1880.

„Die Zeit, in welcher das Judenthum aus seinem Schoße die Religion entließ, welche heute die Weltherrschaft hat, wird niemals aufhören, im hohen Grade die Theilnahme des Forschers herauszufordern." „Direkte zeitgenössische Nachrichten über die Entstehung des Christenthums haben wir im Talmud bekanntlich so gut wie keine." „Dagegen wird der Talmud zu einer Geschichtsquelle, die wichtiger ist, als manche directe Erzählung, die ja

leicht gefärbt ſein kann, wo er ohne Nebenabſicht in Maßregeln, in Einrichtungen, in Geſprächen oder in Auslegungen das, was die Lehrer jener Zeit bewegt und beſchäftigt hat, wie in einem treuen Spiegel reflectirt." „Dafür den geſchichtlichen Hintergrund in kleinen Spezialunterſuchungen deutlicher zu machen, iſt, wenn auch nicht die urſprüngliche Tendenz dieſer Schrift — das war vielmehr einfach das Streben nach Klarheit über gewiſſe dunkle Stellen und über gewiſſe exegetiſche Eigenthümlichkeiten des Talmud — aber doch ein, um mit Ariſtoteles zu reden, nicht zu verſchmähendes „*ἐπιγνόμενον τέλος*"."

Mit dieſen Worten zeichnet der gelehrte Verfaſſer obiger Schrift die Zeit und die Quellen, denen er ſeine Unterſuchung zuwendet, ſowie die urſprüngliche Tendenz, die ihn bei ſeiner Arbeit geleitet hat. Dieſer urſprünglichen Tendenz entſpricht auch die Form der Darſtellung in kleinen Specialunterſuchungen, denen man auch deshalb das urſprüngliche „Streben nach Klarheit über gewiſſe dunkle Stellen und über gewiſſe exegetiſche Eigenthümlichkeiten des Talmud," dem ſie ihre Entſtehung zu verdanken haben, noch deutlich anſieht. Trotzdem herrſcht in dieſen kleinen Abhandlungen eine gewiſſe Einheit, und zwar nicht blos durch die dünnen Fäden, mit denen der Verf. die eine mit der andern äußerlich verknüpft, ſondern die Einheit eines Zeitrahmens und eines Zeitbildes, zu dem der Verf. einzelne charakteriſtiſche Züge und Striche liefert. Dieſe Einheit wird auch durch die beiden größeren Excurſe nicht geſtört, inſofern als auch dieſe zu der Charakteriſtik der Trajaniſch-Hadrianiſchen Zeit weſentlich beitragen ſollen.

Dieſe Schrift beſitzt in formaler Beziehung den vollen Reiz des Styls, der aus den ſonſtigen Publikationen des geſch. Verfaſſers allgemein bekannt iſt, einen gehaltvollen Ausdruck, ſinnige Antitheſen und viele eingeſtreute geiſtreiche Bemerkungen. Einen fernern Reiz des Buches bildet, daß der Verf. bei ſeinen Blicken

in die Religionsgeſchichte des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts zugleich prächtige Seitenblicke in unſere Zeit wirft, die namentlich zur Beſeitigung mancher Vorurtheile unſerer Zeit dienen ſollen. Dieſe Art der Darſtellung mag für manchen gelehrten Leſer, dem es hauptſächlich auf Bereicherung ſeiner Erkenntniß ankommt, manches Störende haben, aber ſie bietet anderſeits den großen Vortheil, daß ſie auch dem nicht gelehrten Leſer ein gewiſſes Intereſſe für den Gegenſtand abgewinnen kann. Dieſe Weiſe iſt übrigens mehr in dem erſten Haupttheile vorherrſchend, während die beiden Excurſe ſich ohne alle Abſchweifung und mit objectiver Gedrungenheit dem Thema zuwenden. Dieſe beiden Excurſe halte ich auch für die beſten Theile des Buches.

In dem Excurſe über Ariſtobul ſchließt ſich der Verfaſſer der von Hody, Simon, Eichhorn und Graetz vertretenen Anſicht von der Unechtheit der ſogenannten Ariſtobulea an. Der Verf. bekräftigt das ſonſt beſtrittene argumentum a silentio des Joſephus in triftiger Weiſe damit, daß Joſephus in ſeinem contra Apionem, wo derſelbe in einem großen Capitel alle älteren griechiſchen Autoren aufzählt, die eine Bekanntſchaft mit den Juden verrathen, in irgend einer Form auch nothwendig auf dieſe Schriften hätte hinweiſen müſſen, nach welchen bereits Orpheus, Heſiod, Linos ꝛc. von Moſes entlehnten und von Abraham wußten. Dieſes Stillſchweigen des Joſephus in dieſem Capitel beweiſt in der That, daß derſelbe jene Schriften nicht gekannt hat, und folgerichtig auch, daß ſie zu ſeiner Zeit noch nicht vorhanden waren. Aus den bedeutenden Textesverſchiedenheiten des Pſeudorphicon bei Juſtin, Clemens und Euſebius weiſt der Verf. durch Zuſammenſtellung der Texte die Spuren von drei Fälſchern nach, welche nacheinander an demſelben gearbeitet haben.

In dem Excurs über die Gnoſis wendet ſich der Verf. einleitend gegen Baur, der die Gnoſis auf die orientaliſche Philoſophie zurückführt, indem er in ihr eine den orientaliſchen Reli-

gionen eigenthümliche Art der Verbindung Gottes und der Welt wiederfindet. Nach Baur wäre es nämlich ein Charakteriſticum der orientaliſchen Religionen, daß die Gottheit den Ausgangspunkt bilde, und deßhalb komme es bei dieſen zu einer Kosmogonie; dagegen wäre der griechiſchen Religion ein Aufſteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen eigenthümlich, und deshalb haben dieſe eine Theogonie. — In Parantheſe ſei bemerkt, daß die jüdiſche Weltanſchauung weder die eine noch die andere hat, ſondern eine Kosmopöie. — Auf Grund dieſer kosmogoniſchen Gleichartigkeit behauptet nun Baur den Orientalismus der Gnoſis.

Dem gegenüber verweiſt nun der Verf. auf den Timäus des Plato, der doch wohl eine Kosmogonie und keine Theogonie ſei. Die Gnoſtiker ſeien in ihrem Weſen vielmehr als Platoniker zu betrachten, freilich in der Geſtalt des Syſtems, die ihm der Neupythagoräismus gegeben. In dieſem ſtecke allerdings zum Theil wirklicher Orientalismus, als die Neupythagoräer die Mythen und Myſterien Aſiens und Aegyptens in den Kreis ihrer Betrachtungen zogen, und inſofern man auch den jüdiſchen Einfluß ſo nennen darf; ſonſt ſei der Orientalismus ein ſcheinbarer und nur auf Pſeudepigraphien geſtützt. Der Verf. meint, daß man den Kirchenvätern ſowohl, als auch Plotin und Porphyrius Unrecht thue, wenn man ihre Behauptungen, die Gnoſtiker hätten der griechiſchen Philoſophie, Mythologie und Myſterioſophie ihre Sachen entnommen, für überwunden anſieht. Der Verf. möchte die Gnoſis in eine naive und eine tendenziöſe eintheilen. Zu der letztern Klaſſe zählt der Verf. auch den von Neander bewunderten Marcion, bei dem die Tendenz, eine breite und tiefe Kluft zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum zu reißen, das allein Beſtimmende war. Nachdem der Verf. nun durch zahlreiche Belege in gründlicher Weiſe nachweiſt, daß Plato für die Gnoſtiker der Hauptphiloſoph geweſen,

aus dem ſie zumeiſt geſchöpft hätten, geht er zur Betrachtung der Stellung über, welche der Talmud zur Gnoſis hat. Auch in der jüdiſchen Gnoſis, welche bereits von Graetz eingehend und auch von Krochmal behandelt wurde, weiſt der Verf. die Spuren der platoniſch-pythagoräiſchen Anſchauungen nach. Ueber die jüdiſche Gnoſis ſagt der Verf. eigentlich nicht weſentlich Neues, was durch die gediegenen Arbeiten der genannten Gelehrten nicht bereits bekannt wäre. Als eine richtige Bemerkung heben wir hervor, daß in dem in den talmudiſchen Schriften vorkommenden שר העולם nicht der gnoſtiſche „Demiurg" (Weltſchöpfer), ſondern ein gewordener Engel zu verſtehen ſei, der dem Kosmos als Archon vorſteht. (p. 128). Der Verf. glaubt ſich mit dieſer Meinung — p. 124 — in einem Gegenſatze zu Krochmal. Das iſt im Grunde nicht der Fall. Denn der Verf. kann damit nur die Anmerkung porta 16 More Nebuche hazeman Lemberg 1851 p. 228 gemeint haben. Bei einem Vergleich mit porta 12 p. 159 a wäre zu finden geweſen, daß auch Krochmal nichts Anderes als מלאך darunter verſtand. Treffend iſt die Erklärung einer dunklen Stelle in Chagiga 11 b. והרי זה קו ירוק שמקיף את כל העולם כלו שממנו יוצא . . . . וחשך durch den Hinweis auf den gelben Kreis, der nach Origines auf dem ophitiſchen Diagramm geweſen. In dem Verbot der Miſchnah, Erklärungen über verbotene Ehen vor drei Perſonen vorzutragen, hat Graetz bereits das weſentlich Richtige gefunden, indem er dieſe Beſtimmung mit Miſchnah Megillah IV, 9 in Verbindung bringt, wo derſelbe המכנה בעריות als Allegoriſirung der verbotenen Ehen deutet. Im Anſchluß an dieſe Erklärung findet der Verf. in jener Beſtimmung noch beſonders eine Abwehr der ſogenannten Syzigienlehre der Gnoſis, welche in die göttlichen Potenzen den Gnoſtiker, die Aeonen, den Gegenſatz des Männlichen und Weiblichen einführt. Für die Syzigienlehre, welche im Talmud nicht ausdrücklich zu

finden ist, findet der Verf. eine Spur in Midrasch Rabbah Genesis c. 11. Aber es dürfte die Stelle Peßachim 110 a, wo von dem Dämonenkönig Aschmedai gesagt wird ממנה הא אכולה זגי, im ursprünglichen Sinne auch auf die Syzigienlehre zurückzuführen sein. Die schöne Erklärung — ich möchte sie eine herrliche Entdeckung nennen — welche Bacher in seiner Agadah der babylonischen Amoräer p. 18 über den 12- und 42buchstabigen Gottesnamen giebt, scheint der Verf. nicht gekannt zu haben. Sonst hätte er p. 121 dieselbe nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Sehr einleuchtend ist die Bemerkung des Verfassers, daß der erste und zweite Theil der Mischnah Chagigah II, 1 zwei ungleiche Stellungen der Lehrer gegenüber der Gnosis reflektiren und daher auch zwei verschiedenen Zeiten angehören müssen. Der erste Theil entspricht mehr der Zeit des R. Jochanan ben Sakkai, der zweite mehr der des R. Akiba. Dagegen ist die Erklärung der Stelle in jer. Chagiga II mehr im Sinne einer homiletischen Freiheit der Auslegung als im Geiste einer streng wissenschaftlichen Exegese. Der Verf. erklärt p. 155 ff. הדוברות על צדיק של עולם דברים שהעתיק מבריותיו . . . in folgender Weise: „Die wider den Gerechten der Welt (nämlich Gott) „Athak" reden, als habe er sich nämlich seinen Geschöpfen entzogen." In diesem Sinne wären im Texte mindestens ein Wort zuviel und zwei Worte zu wenig. דברים müßte gestrichen werden, und nach שהעתיק müßte את עצמו stehen. Der richtige Sinn ist: die über Gott Dinge sagen, die er seinen Geschöpfen entzogen, verborgen hat.

Den schwächsten Theil des Buches scheint mir der den Excursen vorangehende sogenannte Hauptheil des Buches zu bilden. In Wirklichkeit steht derselbe auch an räumlichen Umfang ebenso wie an Gediegenheit des Inhalts hinter den Excursen weit zurück. Was der Verf. über eine verstümmelte und eine nicht genügend gewürdigte Stelle (p. 1 ff.) sagt, ist im Grunde nichts als eine

einfache Uebertragung deſſen, was Aſariah de Roſſi an der vom Verf. citirten Stelle ſagt. Neu iſt blos der hypothetiſche Ausſpruch des Verfaſſers, daß man bei den Nachrichten von den fünf Alten an die bekannten fünf Jünger des R. Jochanan b. Sakkai denken könnte, wozu aber, meines Erachtens, neben der Annahme ſonſtiger Textesverſtümmelungen mindeſtens noch eine anzunehmen wäre. Da nämlich dieſe fünf Jünger doch nicht ſelbſt die griechiſche Ueberſetzung geliefert haben konnten, ſo müßte es anſtatt שכתבו heißen שכתבו בפניהם oder dergl. Was den Verf. veranlaßt hat, von der ſachgemäßen Erklärung Graetz's (Geſch. der Jud. III, 3. Aufl. p. 616), nach welcher ein ganz correkter Text blos zwei verſchiedene Relationen, die hiſtoriſche und die ſagenhafte, wiedergiebt, abzuweichen, ſagt der Verf. nicht. Wir ſind alſo auch nicht in der Lage, den Werth ſeiner Gründe zu prüfen.

Für ſehr richtig halte ich die Auseinanderſetzung des Verfaſſers (p. 16 ff.), auch die gegen Graetz, daß ſämmtliche Berichte im Talmud und Midraſch für die Tödtung des Lollianus und Pappus unter Trajan ſprechen. Dagegen können wir uns anderſeits nicht verhehlen, daß gar viele inneren hiſtoriſchen Gründe dafür ſprechen, daß die Erlaubniß zu dem Wiederaufbau des Tempels nicht von Trajan, ſondern von Hadrian ausgegangen iſt. Mir will ſcheinen, daß die vom Verf. (p. 21) angedeutete leichte Verwechſelung von Lydda und Laodicäa auch zu einer irrthümlichen Identificirung des Lollianus und Pappus mit Semajah und Achijah (Taanit 18 b) Veranlaſſung gegeben habe, und daß dieſer Irrthum die Urſache der Confuſion der Quellen wäre. Denn offenbar ſtimmt auch die Beſchuldigung des Lollianus und Pappus in Geneſis Rabbah c. 64 und ſonſt mit der in jer. Schebiit IV, 2 nicht überein. Dieſe beiden Relationen weiſen auf verſchiedene Situationen und verſchiedene Perſonen hin. Auf dieſe Materie denke ich nächſtens bei einer anderen Gelegenheit näher einzuge-

hen. Die Bemerkungen des Verfassers zu Megillat Taanit XII scheinen mir aus mehrfachen Gründen durchaus unhaltbar zu sein. Die für den 12. und 16. Adar daselbst angeführten Gedenktage (בתרין עסר ביה יום טוריינוס . . . בשית עסר ביה שרון למבנא שור ירושלים דלא למספד) hält nämlich der Verf. für zusammenhängend, indem er sie auf eine und dieselbe Thatsache sich beziehen läßt. Der Verf. (p. 24) meint: „Am 12. Adar langte die Erlaubniß an, den Tempel zu bauen. Man setzte den Trajanstag fest. Man ließ nur die drei Halbfesttage verstreichen, den Nikanertag und die beiden Purimtage, und schon am 16. Adar begann man den Bau und gab für diesen Tag gleichfalls das Verbot des Fastens." — Das letzte Wort ist nicht correct; denn es heißt ausdrücklich דלא למספד. — Gegen diese Erklärung hätte ich nun einzuwenden: 1tens, daß man nach der Erklärung des Verfassers für den Gedenktag des 12. Adar eine andere Bezeichnung in der Fastenrolle erwarten müßte und zwar ähnlich der für den 28. Adar daselbst; 2tens daß שור ירושלים die Mauer der Stadt und nicht die Mauer des Tempels bedeutet.

Die Unhaltbarkeit dieser vom Verf. aufgestellten These zeigt sich uns aber augenfällig, wenn wir seiner Auseinandersetzung zunächst weiter folgen. Der Verf. erklärt nämlich (p. 18) den Ausspruch des R. Acha bar Jakob (jer. Talmud Megilla I, 4): בטל יום טריין יום שנהרג בו לוליינוס ופפוס in folgender Weise: „Der Trajanstag ist abgeschafft worden an dem Tage, an welchem Lollianus und Pappus getödtet worden." Der Verf. meint nämlich, wie er des Weiteren ausführt, daß man mit der Aufhebung des Trajanstages nicht wartete, bis die Fastenrolle überhaupt aufgehoben wurde, sondern ihn an dem Tage als Freudentag abschaffte, an dem er durch Tödtung der eigentlichen Motoren des Tempelbaues, des Lollianus und Pappus, inhaltlos geworden war." Wie steht es nun aber mit dem 16. Adar, mit dem Tage, an welchem nach dem Verf. der Tempelbau be-

gonnen haben ſollte? In nothwendiger Conſequenz hätte auch dieſer Freudentag ſofort aufgehoben werden müſſen an dem Tage, an dem er durch die Tödtung des Lollianus und Pappus, der eigentlichen Motoren des Tempelbaus inhaltlos geworden war. Nun ſagt aber R. Acha bar Jakob nur, daß der 12. Adar als Trajanstag durch die Tödtung des Lollianus und Pappus aufgehoben wurde, während er den 16. Adar nicht erwähnt. Daß dies aber nicht zufällig iſt, beweiſt die weitere Controverſe in Jeruſchalmi daſelbſt. Es wird nämlich die Frage aufgeworfen, wozu nach R. Joſe, der die Feier eines ſtrengeren Gedenktages delo lemissped auch auf den darauffolgenden Tag ſich erſtrecken läßt, in der Faſtenrolle auch der 17. Adar als Nichtfaſttag genannt iſt, da er als ſolcher ſchon wegen des vorhergehenden 16. Adar hätte gefeiert werden müſſen? Nach der Auseinanderſetzung des Verfaſſers hätte R. Acha bar Jakob auch hier wie zu Anfang die Schwierigkeit damit beſeitigen können und müſſen, daß der 16. Adar ebenſo wie der 12. Adar durch die Tödtung des Lollianus und Pappus inhaltlos geworden und deshalb aufgehoben wurde.

Außerdem laborirt die Erklärung des Verfaſſers auch noch an ſprachlichen Hinderniſſen. Nach dieſer hätte nämlich der Ausſpruch des R. Acha b. J. lauten müſſen: בטל יום פרץ כיום שנזרו . . בו und nicht יום. Der vorliegende Text geſtattet uns daher nicht mit dem Verf. בָּטַל ſondern בָּטֵל zu leſen. Der Sinn wäre demnach ganz anders, und zwar: Der Tag, an welchem Lollianus und Pappus getödtet wurden, hat den Trajanstag als Freudentag verdrängt, aufgehoben. Der Trajanstag als Freudentag hörte alſo deshalb auf, weil derſelbe Tag, der 12. Adar, ſpäter durch die an demſelben Tage erfolgte Tödtung des Lollianus und Pappus ein Trauertag wurde. Eine innere hiſtoriſche Beziehung zwiſchen Trajan und der Tödtung des Lollianus und Pappus müßte deshalb durchaus nicht angenommen werden. Was der

Verf. (p. 24 Anmerkung 2) in der Zuſammenſtellung des Jeruſchalmi Auffälliges findet, iſt mir nicht klar geworden, und zwar ſchon deshalb nicht, weil die citirten Sätze überhaupt keine Zuſammenſtellung ſind, ſondern ein aus dem Gange der Controverſe nothwendig erfolgendes Zuſammentreffen.

Wenn der Verf. (p. 44 ff.) zur Erklärung der Stelle jer. Megillah I, 9 meint, daß der Schriftdeutung jener Zeit, welche Pleonasmen deutete, eine wörtliche griechiſche Ueberſetzung, wie die des Aquila, wegen der beſonderen Auffälligkeit der Pleonasmen, mehr als eine aramäiſche entſprach, ſo müſſen wir dieſe Bemerkung als ſehr richtig und triftig bezeichnen. Aber die weiteren Concluſionen des Verfaſſers bieten des Guten zu viel, wenn er ſagt, daß die griechiſche Ueberſetzung auch deshalb geeigneter gefunden wurde, weil ſie in ihrer Wörtlichkeit Gelegenheit zu Deutungen und Lehren erzeugte, auf die man durch das hebräiſche Original naturwüchſig nicht gekommen wäre. Aus dem vom Verfaſſer gebrachten Beiſpiel wäre, meines Erachtens, das gerade Gegentheil zu ſchließen. Wenn Aquila כן ירבה mit *τοσούτῳ πλείους γενήσονται* überſetzt, ſo kann dies doch nicht als eine wörtliche Ueberſetzung angeſehen werden. Sagt doch der Verfaſſer ſelbſt (p. 46), daß kein nur hebräiſch und aramäiſch redender Jude in den Worten „jirbe“ und „jifroz“ hier eine andere Bedeutung als die des Imperfektum hätte ſehen können. Welche Veranlaſſung hätte Aquila in ſeiner Kenntniß auch der griechiſchen Sprache haben können, von der Auffaſſung der hebräiſch redenden Juden abzuweichen und anſtatt *ἐγίγνοντο* das Futurum *γενήσονται* zu ſetzen? Offenbar muß die Auffaſſung des Midraſch zur Stelle auch bei den hebräiſch redenden Juden jener Zeit bereits verbreitet geweſen ſein, und dieſer wollte Aquila in ſeiner Ueberſetzung Rechnung tragen. Demnach hätte nicht Aquila den Midraſch geſchaffen, ſondern im Gegentheil der Mid-

raſch war fertig und veranlaßte Aquila zu ſeiner eigenthümlichen Ueberſetzung.

Der Beweis des Verfaſſers in der Abhandlung über die mündliche Lehre (p. 57 ff.) für ſchriftliche Aufzeichnungen der Traditionen in alter Zeit von Megillah Taanit IV, aus dem noch zur Zeit der Königin Salome Alexandra vorhanden geweſenen ſadducäiſchen „Buche der Entſcheidungen," ſcheint ſehr treffend zu ſein. Für den daraus gezogenen Schluß jedoch wäre hier zu erklären geweſen, welche Entſcheidungen man ſich als Inhalt des ſadducäiſchen ספר גזירתא zu denken habe und ob die „mündliche Lehre" auch dieſem Inhalt entſprechen müßte. Vergl. Krochmal More nebuche hazeman porta 13 p. 175 Anmerkung.

Als zutreffend müſſen wir die Unterſcheidung des Verfaſſers zwiſchen zuläſſigen und verbotenen „Sefarim Chizonim" hervorheben. Ebenſo möchte ich die Conjectur (p. 12 ff.) im jer. Sanhedrin X, 1 als gelungen anſehen, namentlich die ספרי בן סטרא für das an dieſer Stelle doppelt unmögliche ספרי בן סירא zu ſetzen.

Wir ſcheiden von dem Buche mit der Anerkennung der Verdienſte des Verfaſſers, auch dieſe Fragen nochmals zur Verhandlung gebracht zu haben, und mit der freundlichen Erwartung gründlicher Fortſetzung ſeiner geiſtvollen Arbeiten auf dieſem Gebiete.

Dr. Roſenthal.

Berichtigungen und Zusätze zu meiner Abhandlung: R. Samuel b. Mëir als Schrifterklärer.

(Schluß).

a) Verse zum Abschlusse des ersten und zur Einleitung ins zweite Buch Moseh's.

Unmittelbar auf die Worte des Commentars נקבר בארץ, wodurch die letzten Schriftworte ויישם בארון במצרים (1 Mos. 50, 26) dahin erklärt werden, daß Joseph in einer Lade beerdigt worden sei, folgen die Verse:

כי עתידים היו להעלותו [1]) בארון. כששכבת מהם אף יתרו. ועברו ירדן כשמחה ורן. חבצלת השרון:

ונחסל ויחי: אשפך את שיחי. להודי ושבחי. לאמץ את כחי. השב נדוחי:
ואם אבד נצחי. מבטן גוחי. ירח ניחוחי. מבור רק שלחי. ודברים [2]) עד תמם:

הספר נחסל. מפי רב וסם. [3]) עד כי הוא סלסל. לחות המרומם. איש ענו פסל [מאבן דומם.[4])]:

ובראש אלה שמות. יסוד החכמות.[5]) לאילים ראמות. את צור ראש אמות: [6])
ילביש מאמות. לו שארית תמות.[7]) יבנה הנשמות. חרושה כשדמות. יהיה[8]) מערמות
עפר החומות. ואבנים שלמות. כלן[9]) מתאימות. כפרת אשמות נפשות העגמות.
יבנה בחומות [10]) כתר ממקומות. ולו [11]) יעלו במות. חלבי הבהמות:

---

[1]) Handschr.: להעלות.

[2]) Bedeutet „Worte" und „fünftes Buch Moseh's" zugleich. Der Doppelsinn ist vielleicht beabsichtigt.

[3]) Ausgaben: דמם.

[4]) Diese Worte scheinen mir ausgefallen zu sein.

[5]) החוכמות in der Handschrift enthält ו als das übliche Vocalzeichen für Kamez chatuf.

[6]) Witzig nach 4. Mos. 25, 15.

[7]) Israel nach Ps. 76, 11.

[8]) Hdschr. fehlerhaft: יהוה.

[9]) Ausgg. fehlerhaft: כולם.

[10]) Hdschr. fehlerhaft: במומות.

[11]) Hdschr.: ולא.

Ueberſetzung.

Denn in der Lade ſollten ſie ihn bringen in ihr Land [1]) — wenn endlich des Zornes Druck entſchwand — und jubelnd dem Jordan den Rücken gewandt — die „Scharons Lilie“ werden genannt. [2])

Hier iſt des ſchließenden Abſchnittes Endſchaft. — Es ſtrömt meine Bitte, demüthig und wahrhaft, — zu Gott, dem mein Herz Lob und Preis ſchafft, — zu ſtählen meine ſchwache Kraft, — zu löſen mich aus der Fremde Haft. [3]) — Doch täuſcht mich der Hoffnung belebender Saft, — ſo gebe, der mich dem Schooß hat entrafft, [4]) — meinem Worte der duftigen Spende Kraft, — daß aus ärmlichem Loch ich unerſchlafft — vollendet die Arbeit liefern kann!

Das erſte Buch iſt zu Ende hier
Auf Deß Geheiß, der viel Edles ſann,
Bis er ſchaffte der heiligen Lade zur Zier
Der himmliſchen Tafeln Nachbild an [5]),
Wie aus ſtummem Geſtein ſie fördert' herfür
Und meißelt' ein demutherfüllter Mann [6]).

Im zweiten Buche, nicht weit vom Anfang fort, — da ſteht es, des tiefſten Gedankens Wort, — zu hoch für Thoren wie der Firnen Ort, — von dem Herrn der Völker, unſ'rem Hort [7]).

---

[1]) 1. Moſ. 50, 24.

[2]) Midraſch zum HL. 2, 1.

[3]) Der Verfaſſer der Verſe mußte, wie Viele ſeines Gewerbes, im Auslande durch Anfertigung von Abſchriften ſich kümmerlich ernähren.

[4]) Pſ. 22, 10.

[5]) Der Abſchreiber ſcheint mit dem Commentar zum erſten Buche Moſeh's gerade fertig geworden zu ſein, als ſein frommer Auftraggeber die übliche Verzierung von Geſetzestafeln über der heiligen Lade in der Synagoge in beſonders geſchmackvoller Weiſe auf ſeine Koſten hatte anbringen laſſen.

[6]) Moſeh nach 4 Moſ. 12, 3.

[7]) Die Gottesnamen 2. Moſ. 3, 14. 15 mit der in Geheimſchrift gegebenen Erklärung R. Samuel's (S. 100 Nr. 8). Vgl. die Worte aus dem poetiſchen Stücke אשריך הי העברים im Ritus des Freudenfeſtes: ויסוד שם המפורש על ספר אלה שמות חק, welche Worte der ſonſt ſo kundige R. Fürſtenthal mißverſtanden hat; ſ. deſſ. Ueberſetzung und hebr. Anm. im Machſor zum Freudenfeſte, Krotoſchin, B. L. Monaſch 1838 S. 85 b.

Von Nationen schließ' er eng hinfort — an sich die Geretteten aus grimmem Mord [1]), — bebaue die Oede am heiligen Ort — die Pflüger den Aeckern gleichgemacht dort. — Aus Schutthaufen erwecke die Mauern sein Wort, — und Steine, gefüge, unberührt vom Werkzeug für Mord [2]) — schaff' er, zu reuiger Herzen Sühn' hinfort — für des Altars Gemäuer am erkornen Ort, — daß köstlichste Gaben auf Opferhöhen ihm gelangen fort und fort.

b) Verse zum Abschlusse des dritten und zur Einleitung ins vierte Buch Moseh's (fünf viergliedrige Zeilen):

תחת עול כבד. כי אני עבד. צואר לי יכבד. משש גם רבד:
ובספר כהנים. [ה]נדרש לפנים. ראש לראשונים. ואחרון לאחרונים.
עצמה לאין אונים. ירבה לשונים. ויעקב ממעונים. יברך כבנים.
לפניו אונים.[3]) יברית להמונים. ישים עוינים.[4]) לו אשכר הבנים:[5])
[וחילים יגבר.][6]) ומישרים חובר. ימציא לו סבר. בספר וידבר:

Uebersetzung.

Trag' ich des Joches beschwerliche Last, — zu dienen ihm treu mit eifriger Hast: — so ziemt's, daß den willigen Nacken er faßt — in Weißzeug und Kragen, wie's bestens mir paßt.

Die aber in dieses Priesterbuchs [7]) Wegen, — den vormals betretenen [8]), sich forschend bewegen, — die möge, deß Dasein An-

---

[1]) Israel.

[2]) In Beziehung auf das Gesetz 2. Mos. 20, 25; 5. Mos. 27, 5—6.

[3]) Nach LXX, Targum und AA. bebeutet אונים Spr. 11, 7 Gottlose, Ungerechte. Vielleicht ist indessen hier nach Jes. 49, 26 מונים, Dränger, zu lesen.

[4]) S. 1 Sam. 18, 9 und Zunz, Synagogale Poesie S. 144.

[5]) In der Hdschr. jedenfalls verderbt שכר הוונים. Meine Vermuthung beruht auf Ezech. 27, 15 (Ktib: והובנים, Kri: והבנים) und Ps. 72, 10.

[6]) So hat das hier augenscheinlich fehlende erste Glied der viergliedrigen Zeile vielleicht gelautet. Die Worte sind aus Kohel. 10, 10; sie werden bekanntlich im Talmud (Taan. 8 a) auf das Studium der Gotteslehre agadisch bezogen: ירבה בישיבה שנא' וחילים יגבר ... ירבה עליו רעים שנא' וחילים יגבר.

[7]) Leviticus oder 3. Mos.

[8]) Die das Reinheits- und Opferwesen betreffende Halachah — Kodaschim und Toharot — wurde später minder eifrig betrieben als in alter Zeit; die halachische Auslegung des Leviticus hielt naturgemäß damit gleichen

fang und Ende nicht umhegen, — aus ihrer Ohnmacht erheben zur Kraft und neuem Vermögen!

Er spend' aus den Höhen, wie Kindern, seinen Segen — dem Stamme Jakobs. Auf allen Wegen — mög' er Dränger vor ihm zu Haufen fegen — daß Neider ihm einst köstliche Gaben [1]) zu Füßen legen. [Es [2]) verstärke aus sich der Lernenden Schaar! —] Und Er, deß Wort ist ewiglich wahr, — mache des vierten Buches Verständniß ihm klar.

c) Verse am Schlusse des Raschi-Commentars zum Wochenabschnitte Emor (3. Mos. Kap. 21—24).

חֲסְלַת[3]) אֱמוֹר אֶל הַכֹּהֲנִים: אֶהְגֶּה כַּיּוֹנִים. בְּתוֹךְ עַם שׁוֹנִים.[4]) וְהַתָּמִים
וְזֹנִים. כָּל־הַיּוֹם זוֹנִים. לִמְלֶאכֶת כּוֹנִים[5]): יִהְיוּ נְחוּנִים. וְחֹן הַבָּנִים. נָסוּךְ כִּסְפוּנִים.[6])
כַּאֲשֶׁר כַּבָּנִים. בְּרֹאשׁ הַשְּׁמֵנִים:[7])

Uebersetzung.

An dem Abschnitt von den Priestern sind wir nun vorbei. — Klagetön' erheb' ich wie Tauben dabei — inmitten eines Volkes ohne Glauben und Treu [8]) — und der anderen, wie deren Name auch sei, — die Bildwerk vergöttern alltäglich auf's neu! — Laß ihnen nicht hingehn die Frevel ohne Scheu, — indeß schmuck in Palästen [9]) die Unschuld uns sei — und alte Verheißung erfülle sich neu.

Schritt. — Mein Freund, Rabbiner Abraham Hochmuth in Weßprim (Ungarn) hingegen faßt נדרש לפנים als Ausdruck der von R. Asse (Wajikra rabba, 7) erwähnten Sitte, mit dem Leviticus den Jugendunterricht im Pentateuch zu beginnen, bezieht auch das hier folgende לאין אונים auf die zarte Jugend und liest später יברך כבנים.

[1]) Eig. Ebenholzspenden nach Ezech. 27, 15.

[2]) Jakob, d. h. Israel.

[3]) Ergänze das weibliche Wort פרשה.

[4]) Nach Spr. 24, 21.

[5]) Jer. 7, 18 und 44, 19 nach Raschi daselbst.

[6]) Handschrift: בספונים.

[7]) 5. Mos. 33, 24.

[8]) Man denke an die wiederholten Vertreibungen und Verfolgungen nach vorangegangenen verbrieften und theuer bezahlten Schutzverheißungen.

[9]) ספונים wie Chaggai 1, 3.

Dr. David Rosin.

Abhandlungen.

Eine dunkle Stelle in der Beschreibung der Tempeleinrichtung.

Der Traktat Tamid schildert die Funktionen im zweiten, wahrscheinlich herodianischen Tempel, wie sie täglich regelmäßig vom Morgengrauen bis zum Schluß des Morgenopfers auf einander folgten. Dieser Traktat in Verbindung mit dem andern, Middot, welcher von den Räumen, Pforten und Maßen des Tempels handelt, ist eine höchst wichtige, noch nicht ausgenutzte Quelle für die Geschichte der zweiten Tempel-Aera, für die Archäologie und orientalische Linguistik. Manche Stellen bedürfen indeß der nachhelfenden Erläuterung. Höchst dunkel ist besonders der Passus im dritten Kapitel des Traktats Tamid (6): מי שזכה ברשון מוכח הפנימי והמנורה היו מקדימין וארבעה כלים בידם הטני והכז ושתי מפתחות אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח כיון. Dieser Passus ist nämlich so dunkel, daß er in der Zeit während oder kurz nach der Redaktion der Mischna nicht mehr verstanden wurde. Mar-Samuel, welcher noch mit dem Redakteur der Mischnah verkehrte, fand diese Stelle so räthselhaft, daß er einen

Halbkundigen, welcher sie ihm erklärte, um dieser einen Belehrung willen, als seinen um Bereicherung seines Wissens verdienten Lehrer verehrte und nach dessen Tod seine Verehrung durch Zeichen der Trauer kund gab (Baba Mezia p. 33 a): שמואל קרע מאניה עליה ההוא מרבנן דאסבריה: אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח כיון. Im babylonischen Talmud wird die betreffende Erklärung nicht tradirt; sie muß aber irgendwo vorgekommen sein; denn Raschi und der Verf. des Aruch theilen sie mit. Im jerusalemischen Talmud z. St. ist die Erklärung gegeben, zum Theil sowie sie Raschi und Aruch geben, aber sie erläutert die Dunkelheit durchaus nicht. Das. heißt es (Baba Mezia p. 8 d): שמואל בר יוסי אמר: חד בר נש אסבר לשמואל בשני (בשתי) מפתחות אחד יורד לאמת בית השחי ואחד פותח כיון: שהיה מוריד ידו עד שָׁחְיוֹ היה פותח כיון. ושמע דדמך ובזע עלוי [1]). Nach dieser Fassung war der Erklärer nicht einmal einer aus dem Gelehrtenkreise (ההוא מרבנן), sondern irgend Jemand (חד בר נש).

Diese Erläuterung der Stelle, welche Mar-Samuel befriedigte, kann uns durchaus nicht genügen, weil sie weder sachlich, noch sprachlich dem Wortlaut entspricht. Gehen wir von dem dunkelsten Wort aus; אחד פותח כיון, soll nach dieser, von Raschi und Aruch überlieferten Erklärung bedeuten: bald, rasch (Raschi: כיון מהר בלא טורח, Aruch s. v. כון ebenso: פירוש: ואחת פותחת כיון פותחת לאלתר). Allein das Wort כיון hat durchaus nicht diese Bedeutung; die Analogie, welche diese beiden Commentatoren dafür anführen, ist wenig beweiskräftig; denn ויקבענה כיון (Pesachim 37 a) kann an dieser Stelle unmöglich „schnell" bedeuten. Aber abgesehen davon, wozu brauchte derjenige, welcher den Schlüssel zum Ein-

---

[1]) Anders lautet dieses Referat im jer. Horajot III p. 48 b: שמואל חלץ על שהאיר עיניו במשנתו. ומה האיר עיניו במשנתו? אמר ר׳ יוסי בר בון מפתח: אחד יורד לאמת בית השחי אחד פותח כיון. ומהו אחד יורד לאמת בית השחי? שהיה שיחה אמה עד שלא יפתח. Diese räthselhafte, weil corrumpirte Erklärung scheint einem andern Autor anzugehören.

gange in der Hand hatte, so rasch zu öffnen? Er hätte sich Zeit dazu nehmen können. Denn dieses Geschäft, das Oeffnen der Halle, welche zur großen innern Tempelpforte führte, geschah noch bei dem Morgengrauen (היו מקדימין) und daher war keine Eile nöthig. Auch die Erklärung אחד יורד לאמת השורי ist durchaus schief; es soll bedeuten: derjenige, welcher die Pforte oder das Pförtchen öffnen sollte, habe dazu seine Hand und seinen Arm bis zur Armhöhle hineingesteckt. Das wäre aber eine sehr verkehrte bauliche Anlage gewesen, daß man täglich nur mit großer Mühe das Pförtchen hätte öffnen können! Die Erklärung thut auch dem Wortlaut Gewalt an, אמת השורי, oder gar nach der L.A. in Jeruschalmi לאמת בית השחי, kann im Leben nicht bedeuten: „bis zur Armhöhle". Es genügte, wenn es gelautet hätte עד לשורי.

Aber die ganze Erklärung des unbekannten Erläuterers erscheint durchweg schief, wenn wir die richtige L.A. ins Auge fassen. Diese ist nach dem Texte der Mischna und in den beiden Gemaren אחד יורד לאמת [בית] השורי ואחד פותח כיון, daß heißt: zwei Ahroniden waren dazu designirt, der Eine ging hinunter ... und der Andere öffnete ... Folglich kann es doch unmöglich bedeuten: „der Eine streckte die Hand bis zur Armhöhle hinein und öffnete schnell." Allerdings hatte Nathan Romi im Aruch eine andere L.A. vor sich: אחד יורדת לאמת השורי ואחת פותחת כיון. Es bezöge sich also nicht auf die Personen, sondern auf die zwei Schlüssel. Aber nach dieser L.A. erscheint jene Erklärung noch viel mehr unbefriedigend: „Der Schlüssel ging hinunter bis zur Armhöhle," was soll das bedeuten? Auf diese L.A. ist also gar nichts zu geben. Halten wir uns an die in den beiden Talmuden erhaltenen L.A., dann können wir diese archäologische Schilderung viel verständlicher finden, als sie der Anonymus, welcher nach dem jerusalemischen Talmud nicht einmal zu den Fachmännern gehört hat, gegeben hat.

Um zum richtigen Verſtändniß dieſer jedenfalls dunkeln Stelle zu gelangen, muß die Thatſache erwogen werden, daß die Funktionen im Tempel ſo vertheilt zu werden pflegten, daß recht viele Ahroniden mit einer bedacht werden konnten, obwohl ein Einziger recht gut und ohne Mühe mehrere hätte übernehmen können. Der Eifer derſelben war ſo groß, daß Jedem irgend etwas zugewieſen werden mußte. Wegen dieſes Eifers, welcher in Uebereifer umgeſchlagen war und einſt zu einem Verbrechen führte, wurde das Ausloſen der verſchiedenen Funktionen eingeführt. Vrgl. über die Vertheilung und Verloſung der Funktionen Tamid I, III Anf. und IV, 2 fg., V, 2 fg. VI Joma II. Die Funktionen im eigentlichen Tempel, dem Heiligthume (היכל), welche als die wichtigſten galten, wurden vier Perſonen zugetheilt, die ein Einziger allein hätte vollbringen können. Einer derſelben war deſignirt, die Aſche von dem goldenen Altar zu beſeitigen, einer für das Beſorgen der Dochte und Anzünden der Lampen des Leuchters, einer den Löffel mit Räucherwerk und ein Vierter die Kohlenpfanne dazu in's Allerheiligſte zu tragen. Von den beiden Erſteren iſt in dem citirten Paſſus die Rede. Die Schilderung iſt aber durch eine Digreſſion unterbrochen, daher wird ihre Funktion wieder aufgenommen מי שזכה בדשן מזבח הפנימי והמנורה היו מקדימין . . . ושתי מפתחות אחד יורד . . . מי שזכה בדשן מזבח הפנימי נכנס ונטל (9) ואחד פותח כיון הטני . . . מי שזכה בדשן המנורה נכנס ומצא שתי נרות מזרחיות דולקים מי שזכה בדשן מזבח (VI, 1) מדשן . . . und noch ein drittes Mal הפנימי והמנורה היו מקדימין לפניהם מי שזכה בדשן מזבח הפנימי נכנס . . . והשתחוה ויצא . . . מי שזכה בדשן המנורה נכנס . . . והשתחוה ויצא. Für die Reinigung des goldenen Altars und des Leuchters im Innern des Tempels waren alſo zwei Ahroniden beſtimmt, und dazu hatte jeder ein eigenes Gefäß in der Hand, aber außerdem zwei Schlüſſel. Wozu dieſe dienten, wird ja in den folgenden Paragraphen angegeben (7): נטל את המפתח ופתח את

הפשפש נכנס לתוא וטן התוא אל ההיכל עד שהוא מגיע לשער הגדול. הגיע לשער הגדול העביר את הנגר ואת הפותחות ופתחו. Also mit einem Schlüssel öffnete man die kleine Pforte, welche in eine Seitenhalle führte, und mit dem andern die große, schwere, innere Tempelpforte. Wer von den beiden für die Funktionen im Heiligthum designirten Ahroniden diese Oeffnung der Pforten besorgt hat, ist unbestimmt gelassen. Diese Unbestimmtheit beginnt schon mit dem Schluß der sechsten Halacha: ושתי מפתחות אחד יורד לאכזרא [בית] השדי ואחד פותח כיון . בא לו לפשפש הצפוני . . . נטל את המפתח ופתח את הפשפש וכו׳. Es ist nicht angegeben, von welcher der beiden Personen hier die Rede ist. Auffallend genug ist diese Unbestimmtheit. Wenn man nicht annehmen will, daß der Redakteur der Mischna, oder richtiger der viel ältere Tradent dieser Schilderung sich eine widersinnige Construktion hat zu Schulden kommen lassen, dann muß man den scheinbar abrupten Anfang mit dem Schluß verbinden: ואחד פותח כיון בא לו לפשפש הצפוני, d. h. derjenige, welcher öffnen sollte, öffnete zuerst das Pförtchen und ging dann weiter bis zur großen Pforte, um auch diese zu öffnen. Vgl. Tamid I, 2—3 הממונה בא ודפק . . . נטל את המפתח ופתח את הפשפש עליהם, wo sich die Verba auf das voraufgegangene Subjekt ממונה beziehen.

Nun müssen wir an das Wort כיון herantreten. Nach dem Vorausgeschickten kann es Alles weit eher bedeuten, als „b a l d, s c h n e l l." כוא, כוותא Plur. כְּוִין bedeutet aber sicher „F e n s t e r" im Syrischen und Chaldäischen. Der Plur. kommt schon in Daniel vor וכוין פתיחן ליה. In unserer Mischnah kann also אחד פותח כיון (zu emendiren statt כיון) ganz einfach bedeuten: Der Eine von den beiden zur Funktion Designirten ö f f n e t d i e F e n s t e r. Im zweiten Tempel waren eben so gut, wie im ersten Fenster angebracht. (Vgl. Tamid V, 3 שם והלונות היו und Pesachim p. 86 a, Sebachim 56 a והלונות ועובי הדוטה.) Die ersten Abschnitte im Tamid schildern den Cultus im Tempel, wie er noch vor

dem Morgengrauen begonnen hat. Diejenigen, welche von der Wärmehalle (בית המוקד) in den innern Vorhof eintraten, um ſich zuerſt mit dem Aufräumen auf dem äußeren Altar zu beſchäftigen, mußten ihren Gang wegen der Dunkelheit mit Fackeln beleuchten (I, 3): נטל את המפתח ופתח את הפשפש ונכנס מבית המוקד לעזרה ונכנסו אחריו ושתי אבוקות של אור בידם. Die beiden für das Heiligthum Deſignirten haben ihren Gang dahin ebenfalls ſehr früh angetreten (היו מקדימין). Fackeln durften ſie aber nicht in dieſen Raum hineinbringen. Sie haben alſo nur dadurch ihren Gang machen können, wenn bei Tagesanbruch die geſchloſſenen Fenſter geöffnet wurden. Beide brauchten allerdings nicht dieſes nicht zu ſchwere und nicht beſonders wichtige Geſchäft zu beſorgen, einer hätte dazu genügt. Und es konnte auch gleichgültig ſein, welcher von den Beiden die Fenſter geöffnet hat. Daher heißt es einfach: der eine von ihnen — gleichviel ob der für den goldenen Altar oder der für den Leuchter Ausgeloſte —: אחד יורד לאכות ואחד פותח כיון השתי [בית] beſorgte ſein Geſchäft, das wir ſpäter ermitteln werden, und der Andere öffnete die Fenſter. Derjenige, welcher ſich eben damit befaßte, um in den innern Raum einzutreten, öffnete zuerſt die kleine Pforte, dann das große Portal (שער הגדול), und ging dann hinein, um ſeine Funktion zu beſorgen. Inzwiſchen kam auch ſein Genoſſe, welcher für die andere Funktion ausgeloſt war, in die bereits geöffneten Räume und that das Seinige. Die Conſtruction, wie lakoniſch auch immer, iſt daher ganz correkt. ואחד פותח כיון בא לו לפשפש הצפוני . . נטל את המפתח ופתח את הפשפש נכנס לתא ומן התא אל ההיכל . . . העביר את הנגר . . . ופתחו . . . מי שזכה ברשון מזבח הפנימי . . . נכנס ונטל הטני . . . מי שזכה ברשון המנורה נכנס . . . So hat die Beſchreibung einen verſtändigen Zuſammenhang. Eben derjenige, welcher die „Fenſter“ öffnete, öffnete zuerſt die kleine Pforte und dann das große Portal. Dazu braucht er zwei Schlüſſel. Wohl zu merken: es heißt nicht ושתי מפתחות בידם, ſondern ein-

fach משתי מפתחות. Also nicht jeder von den beiden Designirten nahm je einen Schlüssel, sondern nur einer von ihnen hatte beide in der Hand, und zwar derjenige, welcher die Fenster öffnete.

Nun müssen wir den andern schwierigen Passus untersuchen: אחד יורד לאמת בית השוחי. Daß diese im Jeruschalmi befindliche L.A. die richtige ist, fällt in die Augen, aber eben dadurch ist es auch einleuchtend, daß es unmöglich aussagen will: Einer steckt den Arm bis in die Armhöhle hinein. Wir wissen jetzt ganz bestimmt, was אחד in diesem Zusammenhang bedeutet: Der Eine von den Beiden, welcher für das Innere designirt ist, und von diesem wird nicht ausgesagt פתח, daß er irgend etwas öffnete, — das that vielmehr der Andere — sondern dieser ging hinab יורד. Dieses Verbum in dieser Verbindung יורד לאמת בית השוחי, kann es etwas anderes bedeuten als: in einen tief gelegenen Raum hinabsteigen? Eben so wird gesagt שבו יוררין לשיח (Middot III B). Bleiben wir bei dieser Parallele stehen.

Das. ist angegeben: 1) In dem südwestlichen Winkel des Altars waren zwei Löcher, wie Nasenlöcher gehöhlt, in welche das Blut vom Altar hineinfloß, sich in einem Kanal vereinigte und von hier aus in das Kidron-Thal abfloß: ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון. 2) An derselben Stelle war eine Oeffnung von einer Quadratelle im Fußboden, bedeckt mit einer Marmortafel, durch welche man hinabstieg in das Schit, um es zu reinigen, שבו יורדין לשיח ומנקין אותו. Das Wort שיח, im babylonischen Talmud in Plural gebraucht שחין, bedeutet eine ausgehöhlte Tiefe unterhalb des Altars. Zwei Thatsachen ergeben sich aus dieser Stelle: daß unterhalb des Altars ein unterirdisch ausgehöhlter Raum war, in dem sich eine oder mehrere Personen bewegen konnten, und daß in diesem Raume auch ein Kanal (אמה) zur Aufnahme und zum Abfluß des Blutes angebracht war.

Dieſe unterirdiſche Höhlung שיתין שית wird in der talmudiſchen Literatur vielfach genannt und agadiſch ſo ſehr glorificirt, als wenn ſie eine ganz beſondere Bedeutung gehabt hätte. Eine agadiſche Sage führt ihren Urſprung auf David zurück (Sukka p. 53): בשעה שכרה דוד שיתין[1] קפא תהומא. Eine Notiz, die mehr den Charakter einer halachiſchen Tradition hat, macht Salomon zum Urheber derſelben (vgl. w. u.). Aber eine ältere Agada ſtellt gar auf, ſie ſei mit der Weltſchöpfung zugleich entſtanden (daſ. 9 a): שיתין ששת ימי בראשית נבראו . . . אל תקרא בראשית אלא ברא שית, Jeruſ. Sukka p. 54 d: ר' שמעון אומר מעשה שמים היו (השיתין). Dann iſt angegeben, daß dieſer hohle Raum unterhalb des Altars tief bis in den Abgrund der Erde reichte (daſ. u. Toſephta III) . . . ר' יוסי אומר השית היה נקוב עד התהום וגם יקב חצב בו; זה השית. Ebenſo bab. Sukka a. a. O.: ר' יוסי אומר שיתין מחוללין וירדין עד תהום . . . וגם יקב . . . אלה השיתין. Alſo nicht blos ſpätere Amoräer, ſondern auch ältere Tanaiten haben dieſer unterirdiſchen Höhlung eine beſondere Bedeutung beigelegt und ſie durch Deutung von Schriftverſen begründen wollen. Es muß alſo eine eigene Bewandtniß mit dieſem שית oder dieſen שיתין gehabt haben. In den angeführten Stellen der beiden Talmude, in Toſefta und auch an einer anderen Stelle ſcheint vorausgeſetzt zu ſein, als wenn dieſe Höhlung lediglich zur Aufnahme des auf den Altar täglich gegoſſenen Weines gedient hätte, und daß ſie nur in ſehr langen Zwiſchenräu-

[1]) Dieſe Sage kommt auch im jer. Talmud, Synhedrin X, p. 29 a: בשעה שבא דוד לחפור תמליוסים של בית המקדש חפר ט"ו מאון דאמין סליק תהומא ובעי מטפא עלמא . . . ולא אשכח תהומא. Auch citirt bei Jalkut Samuel Nr. 142 und Pſ. Nr. 878, mit der L.A. תמליא של בית המקדש. Es kommt auf eins heraus, das Erſtere von der griechiſchen Form θεμέλιος mit der hebräiſchen Endung ים, alſo תמליוסים, das Letztere von der Form θεμέλιον im Plur. θεμέλια = תמליא. Es bedeutet: der tiefe Grund, der Untergrund. Daraus folgt, daß שית und שיתין daſſelbe bedeutet, wie θεμέλια.

men besucht worden sei. R. Elieser b. Zadok tradirt nämlich: Im Westen der Altar-Terrasse, zwischen dem Altar und der Vorhalle sei eine kleine Oeffnung angebracht gewesen, durch welche junge Ahroniden einmal in sechzig oder siebzig Jahren in die Tiefe oder Höhlung gestiegen, um in derselben den vom Altar hinuntergeflossenen Wein zu sammeln, der inzwischen von der Länge der Zeit fest gefunden worden sei [1]). Die hier bezeichnete Oertlichkeit muß vom Altar entfernt gewesen sein. Eine andere Tradition giebt aber an, daß man diesen unterirdischen Raum, wo nicht täglich, doch öfter gereinigt hat, daß die Oeffnung, welche hinunterführte, an einem anderen Punkte in der nächsten Nähe des Altars, an dem südwestlichen Winkel angebracht war, und daß diese Oeffnung weit gewesen ist, eine Elle im Quadrat [2]). Daraus geht hervor, wie auch aus dem Contexte, wo von dem Opferblute die Rede ist, daß die Höhle Schit auch einen Abfluß für das Blut gebildet hat [3]), und daß ein Kanal angebracht war, um es aufzunehmen und es weit hin in das

---

[1]) Die richtige L.A. ist in Tosephta Sukka a. a. O. und Meïla I erhalten: ר' אליעזר בן צדוק אומר: לול קטן היה בין האולם ולמזבח למערבו של כבש אחת לששים ולשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש כענולי דבלה. Diese L.A. בין האולם ולמזבח hat auch Jeruf. Sukka a. a. O., nur fehlt hier למערבו של כבש; Babl. Sukka a. a. O. und Meïla 11 b hat למערבו של רבש בין כבש למזבח. Das ist jedenfalls eine höchst vage Ortsbestimmung.

[2]) Middot III, 2—3: ובקרן מערבית דרומית (של מזבח) היו שתי נקבים כמין שתי חוטמין דקים שהדמים הנתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי יורדין בתוך ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון, למטה ברצפה באותו הקרן מקום היה שם אמה על אמה וטבלא של שיש וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו.

[3]) Seltsam nennt Maimuni die beiden Löcher, welche an dem Fuße des Altars angebracht waren, um das Blut in die Tiefe abfließen zu lassen, שיתין, gegen die Angaben im Talmud (הלכות בית הבחירה II, 11): ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבים דקים כמין שני חוטמין דקין והן הנקראין שיתין. Er hat jedenfalls richtig erkannt, daß die שיתין nicht bloß zum Abfluß für die Weinlibation, sondern auch für das Opferblut bestimmt war.

Thal Kidron abfließen zu lassen. Will man nicht diese beiden Traditionen über die Einrichtung im Tempel in Widerspruch mit einander setzen, so muß man annehmen, daß der ganze unterirdische Raum unter dem Altar die Bezeichnung Schit, oder Schitin geführt hat, und daß in denselben sowohl der tägliche Libationswein, wie das Opferblut hinuntergeflossen ist. Man muß auch annehmen, daß zwei verschiedene Oeffnungen hinunterführten, die eine weitere führte zum Blutkanal an dem südwestlichen Winkel des Altars (בקרן מערבית דרומית של מזבח), die andere engere zum Sammelplatze des Weines, zwischen Vorhalle und Altar (בין האולם ולמזבח). Unterstützt wird diese Ausgleichung des Widerspruchs durch eine dritte Tradition, welche Folgendes überliefert: Vor dem Loche auf der Altarplatte floß der Libationswein in einer langen Rinne, und aus dieser wurde er von dem Boden in der Tiefe (Schit) eingesogen. Diese Vorrichtung habe Salomo angebracht [1]). Die historische Angabe dahin gestellt, so geht jedenfalls aus dieser Notiz hervor, daß eine besondere Vorrichtung, eine Rinne, angebracht war, den Libationswein ungemischt und unbesudelt in die Tiefe fließen zu lassen. Durch eine besondere Oeffnung, die so enge war, daß nur junge, zarte Ahroniden hinuntersteigen konnten, und die zwischen Altar und Vorhalle angebracht war, pflegten diese Knaben nicht oft, sondern in langen Zwischenräumen zu dem Absorptionsplatze des Weines zu gelangen, um den in dem Boden zu Klumpen erhärteten Wein zu holen. In dieselbe Tiefe (שית) floß aber auch, wie wir gesehen, das Opferblut; dazu führte

---

[1]) Tosephta Sukka III, 14. Die L.A. in der alten Edition und in der Edition Zuckermandel (aus einer Handschrift) ist theilweise corrumpirt, kann aber durch Combinirung corrigirt werden: ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין שבהן יורדין לסילון שבנאו משבנה שלמה את ההיכל יורדין לשית ומבקעין ונבלעין בחוכו. Statt סילון in den alten Edd. לסיוון, aber hier richtig שבנאו משבנה. Das Wort סילון ist σωλήν, eine Rinne.

eine andere weite Oeffnung, welche ganz nahe am Altar war. Dieses Blut sammelte sich in einem Kanal (אמה) und wurde durch denselben in das Kidron-Thal abgeleitet. Selbstverständlich mußte der Blutkanal in dem unterirdischen Raume öfter gereinigt werden, sonst würde das stagnirende Blut ihn unbrauchbar gemacht und den Abfluß gehemmt haben. Daher ist richtig angegeben, daß man das Schit gereinigt habe, was aber durchaus von dem Blutkanal gelten muß; ירדין לשיח ומנקין אותו, will eigentlich sagen ירדין לאמת השיח ומנקין אותה מדם. War die Säuberung eine Nothwendigkeit, so ist es selbstverständlich, daß sie jeden Tag vorgenommen werden mußte. Der Context der Stelle spricht auch offenbar von täglichen Verrichtungen. Dazu war auch die Oeffnung recht breit angelegt, um bequem täglich in den unterirdischen Raum steigen zu können.

Mußte dieser Raum (שיח), oder richtiger der Kanal (אמת השיח) täglich gereinigt werden, so mußte einer der Ahroniden von der Wochenabtheilung, welche Dienst hatte, damit beauftragt werden. Diese ermittelten Resultate erleichtern uns nun das Verständniß der dunkeln Stelle, welche das Thema bildet. Man braucht nur zu emendiren אחד יורד לאמת בית השחי in לאמת בית השיחין oder בית השיח, um die Schwierigkeit verschwinden zu machen. Das Wort בית weist ja nothwendig auf einen Platz, und so ist die Emendation berechtigt. בית השיח ist der unterirrdische Raum unter dem Altar, אמת בית השיח ist der Blutkanal, אחד יורד לאמת will ganz textgemäß aussagen, einer der beiden ausgelosten Ahroniden stieg hinab in die Tiefe zum Kanal, um diesen zu säubern. Weil dieses Geschäft nicht sehr angenehm war, wurde es einem der beiden Ahroniden übertragen, welche besondere Ehrenfunktionen hatten, nämlich sich in das Innere des Tempels zu begeben, um den goldenen Altar oder den Leuchter zu säubern. Diese Funktionen galten jedenfalls höher, als die Asche vom äußeren Altar wegzuräumen.

Damit iſt die ganze Stelle ungezwungen erklärt. אחד יורד לאמת בית השיתין ואחד פותח כוין, der Eine von den Beiden öffnete beim Morgengrauen, ehe er die Pforten öffnete, die Fenſter, und der Andere ſtieg hinab in die Tiefe zum Kanal des unterirdiſchen Raumes. Dieſer mußte durch die Quadratelle breite Oeffnung in der nächſten Nähe des Altars ſteigen, welche ſtets mit einem Marmordeckel geſchloſſen war. Gereinigt wurde der Kanal durch die Waſſerſammlung, welche ſich ebenfalls unterhalb des Tempels befand, wie denn überhaupt der Tempelboden in der Tiefe Höhlen und Gänge hatte [1]). Eben deßwegen wurde der unterirdiſche Raum ſo ſehr bewundert, daß die Sage ihn zugleich mit der Schöpfung entſtehen ließ (o. S. 296). Es war gewiſſermaßen ein Tempel in der Tiefe mit Gängen und Vorrichtungen. Der Waſſerbehälter im Souterrain des Tempels wurde durch einen Kanal von der Quelle Etam geſpeiſt [2]). Mit dieſem unterirdiſchen Behälter brachte ein gewiſſer Ben-Katin durch einen Mechanismus den Waſchbecken im innern Vorhofe in ſteter Verbindung (בן קטין עשה מוכני לכיור). Es war alſo leicht, den Blutkanal vermittelſt des Waſſers reinzuſpülen. — Die Etymologie von שיח oder שיחין, worunter, wie ſich gezeigt hat, der ganze unterirdiſche Raum unterhalb des Tempelbodens verſtanden wurde, iſt ſchwer zu ermitteln. Wahrſcheinlich derivirt es vom aramäiſchen Stamme שחת, davon משחיתא die Grundfeſte, der Untergrund, die Tiefe, vgl. ob. S. 296. שיחין iſt gleich θεμέλια; Midraſch zu Samuel Abſch. 26 אלף וחמש מאות אמה חפר דוד לעמוד על משחיתה של ארץ ſteht geradezu משחיתה für

[1]) Toſefta Kelim I, babli Peſachim p. 86 a: ר׳ יהודה אומר מחילות תחת ההיכל חול.

[2]) Am deutlichſten tradirt Jeruſ. Joma p. 41 a אמת המים הירדה מעיטם (לכיור) מושכת לו. Dieſen unterirdiſchen Waſſerbehälter und wahrſcheinlich den Kanalbau dazu hat wohl Simon der Gerechte angelegt. Vgl. Graetz, Geſchichte d. J. II, b 238 N. 1, Joſephus Alterth. VIII, 7. 3.

שיתין. Michaelis Etymologie des aramäischen Wortes שתאם und שתאסתא, davon sogar ein Verbum im Syrischen und Targum gebildet ist שְׁתַּם „gründen," ist durchaus plausibel, daß es nämlich ein Compositum ist von שת Grund und אסא, אסתא die Mauer (Castelli lexicon Syr. s. v. שתם). Ohne diese Annahme nehmen sich das Verbum und Nomen recht wunderlich aus. Da im Aramäischen שתי neben „trinken" auch „weben "bedeutet, und davon משתיתא, das Gewebe derivirt, und von שתו „Grund" ebenfalls משתיתא gebildet ist, so herrscht in den Lexica eine krause Confusion darüber. Man muß aber eine Geminal-Form שתת festhalten und von dem Stamm שתי trennen, so sind die Ableitungen durchsichtig. Im biblischen Hebräisch kommt dieser Stamm wohl nur einmal vor השתות, das Aquila am richtigsten übersetzt: θεμέλιοι = Grundfeste. Säulen oder dergleichen metonymisch als Träger des Staates oder Gesetze kann es durchaus nicht bedeuten; dagegen spricht das Verbum הרס, das dabei angewendet wird. Die Homonymen עד שתותיהם und והיו שתותיה מדכאים müssen durchaus davon unterschieden werden; denn diese stammen vom Verbum שתת, welches „fließen, rinnen" bedeutet (vgl. Monatsschrift Jahrg. 1876, S. 374 fg.).

Ueber jüdiſche Sitten und Gebräuche aus muhammedaniſchen Schriften.

Von

Ign. Goldziher.

I.

Die Darſtellung des Verhältniſſes der muhammedaniſchen Lehre und des muhammedaniſchen Lebens zum Judenthum, ſeinem heiligen Schriftthume und den Juden ſelbſt, iſt eine wiſſenſchaftliche Aufgabe, für deren erſchöpfende Löſung das literariſche Material von Tag zu Tag zugänglicher wird. Nachfolgende Blätter haben den Zweck, ſich an die Beiträge, die ich in dieſer und anderen Zeitſchriften für die Bearbeitung dieſer Frage geliefert, anzuſchließen. Die ſociale Stellung der Juden unter dem Scepter des Islam wird durch den ſogenannten „Omarbund" geregelt. Die Literatur der Geſetze, die aus dieſer Verfaſſung fließen, hat Steinſchneider in ſeinem „Polemiſche und apologetiſche Literatur", S. 165—187 erſchöpfend dargeſtellt [1]). Ein die ſociale und geſetzliche Stellung der Schriftbeſitzer im muhammedaniſchen Staate behandelndes Kapitel iſt außerdem faſt in jedem muhammedaniſchen Rechtscodex zu finden; und bekanntlich gehört die kanoniſche Rechts-

[1]) Nachzutragen iſt: Anis-al-galis wa-nadîm al-ra'îs (Hſchr. der kaiſ. Hofbibliothek Wien, Mixt. 463, wo fol. 18 ff. einen Text des 'Ahd 'Omar enthält. In der bekannten Adab-Anthologie des Schihâb al-Dîn al-Abschîhî (al-Mustatraf etc.) Lithogr. 'Alî Aga in Kairo 1275 — findet ſich, was in ſonſtigen Adab-Werken nicht üblich, ein beſonderes Capitel über den Omarbund und die daran ſich knüpfenden Geſetze vom ſchâfiitiſchen Ritus ausgehend p. 140—142.

literatur der Muhammedaner zu den numerisch reichsten Literaturen aller Völker. Die Gesetzgebung über Juden und andere Schriftbesitzer, welche vom Koran, Sure IX v. 29 ausgeht, ist je nach den verschiedenen Schulen verschieden; es ist eine ganze Stufenleiter zu beobachten, auf welcher die Schule des Abû Hanîfâ, der heute die Majorität der Muhammedaner angehört, den höchsten Grad der liebevollen Toleranz repräsentirt. Die von einem verschwindenden Bruchtheil der Muhammedaner befolgte Schule des Ahmad ibn Hanbal repräsentirt auf der anderen Seite jene Intoleranz, welche irrthümlich dem Islam zur Last gelegt wird, obwohl sie nichts Anderes ist, als die starrste und rigoroseste Art, die Texte des Korans und der Tradition zu interpretiren. Sie ist nur für diese kleine Minorität der Bekenner des Islam maßgebend. Es ist hier nicht der Ort, die muhammedanische Gesetzgebung über Juden, in vergleichender Weise mit Berücksichtigung der betreffenden Lehren der vier orthodoxen Rechtsschulen darzustellen. Dies wird in einem anderen Zusammenhange geschehen. Es wird aber für die Leser dieser Zeitschrift schon jetzt nicht ohne Interesse sein, wenn ich, ehe ich zu dem eigentlichen Gegenstand dieses Aufsatzes schreite, die diesbezügliche Gesetzgebung der starrsten und intolerantesten aller muhammedanischen Rechtsschulen, die der sogen. hanbalitischen Schule, vorführe. Ich theile zu diesem Zwecke in getreuer Uebersetzung Text und Commentar des bezüglichen Kapitels des beliebtesten Rechtscodex der Hanbalitischen Muhammedaner mit. Der Verfasser des Textes ist der aus Jerusalem (wo eine kleine hanbalitische Gemeinde noch heute zu finden ist) stammende Rechtsgelehrte Mar'î b. Jûsuf (st. 1033 d. H. = 1623 Chr.), den die muhammedanische Welt außer seinen Rechtsschriften besonders noch durch einen brauchbaren Briefsteller kennt, der merkwürdigerweise mit einigen Kürzungen im Dominikanerkloster von Mossul gedruckt wurde (1866). Sein kanonisches Werk hat den Titel: Dalîl al-Tâlib (Wegwei-

ſer des Suchenden). Dazu verfaßte im Jahre 1091 H. = 1680/1 Chr. der Scheich 'Abd al Kâdir b. 'Omar al-Schejbânî oder al-Taglibi einen Commentar, der unter dem Titel **Nejl al-ma'ârib** bekannt iſt. Ich theile das uns intereſſirende Kapitel dieſes Rechtsbuches in fortlaufender Folge von Text und Commentar mit. Der Text iſt vom Commentar durch Ueberſtreichung unterſchieden.

Ueber die Geſetze des Toleranzſchutzes.

Derſelbe iſt nur gültig für Schriftbeſitzer, Juden und Chriſten nach der Verſchiedenheit ihrer Secten, oder für ſolche, die einem Offenbarungsbuche Aehnliches beſitzen, wie z. B. die Magier; es wird nämlich tradirt, daß ſie ein Offenbarungsbuch beſaßen, welches ihnen jedoch abhanden kam, demzufolge ſind ſie nur denen ähnlich, die ein Offenbarungsbuch beſitzen. Es iſt Pflicht des Imams, daſſelbe d. h. das Schutzbündniß zu ſchließen, inſoferne er vor ihrer Perfidie ſicher iſt, und ſie ſich vier Geſetzen unterwerfen, u. z. 1. daß ſie die Toleranzſteuer (gizja) ſofort bezahlen und ſich dabei erniedrigen, d. h. bei Empfang der Steuer ſich der Geringſchätzung ausſetzen; im Sinne dieſes Geſetzes iſt es **nothwendig** (obligat), daß man ſie lange ſtehend warten laſſe (ehe man die Steuer von ihnen in Empfang nimmt), und dabei ihre Hände zerre; 2. daß ſie die Religion des Islam nur in günſtiger Weiſe erwähnen; es heißt in der Tradition, daß das Schutzbündniß für jeden Schriftbeſitzer als ungültig zu betrachten iſt, welcher die Religion des Islam in herabſetzender Weiſe erwähnt; 3. daß ſie nichts thuen, woraus ein Schaden für die Muslimîn erwächſt; 4. daß die Geſetze des Islam für ſie Geltung haben in Bezug auf Leben, Vermögen und Ehre, und in Bezug auf die Beſtrafung von Thaten, welche auch ihr Geſetz für verboten hält, z. B. Ehebruch, nicht aber von Thaten, welche ſie für erlaubt halten, z. B. Weintrinken. Die Toleranz-

steuer wird Frauen nicht auferlegt, denn die gizja ist ein Lösegeld für das Leben (der Ungläubige sollte eigentlich getödtet werden), es ist aber verboten (im Religionskriege) Frauen und Kinder zu tödten. Ebenso kann die gizja auch von Hermaphroditen nicht gefordert werden, stellt sich aber dieses zwitterhafte Individuum später als männliches heraus, so wird die Steuer für die Zukunft, nicht aber für die Vergangenheit gefordert. Die gizja haben ferner nicht zu entrichten: Kinder, Wahnsinnige, Sklaven Kataleptiker, Blinde, hinfällige Greise, auch kein Anachoreth, denn alle diese dürften nicht getödtet werden, folglich sind sie auch zur Entrichtung des Lösegeldes nicht verpflichtet. Von Mönchen darf allerdings das ihr Bedürfniß Ueberschreitende abgefordert werden, so daß sie nur dasjenige behalten, was zu

---

[1]) Dies folgt aus der Grundstelle für das Gizja-Gesetz, Korân Sure IX v. 29, dessen Wortlaut der Verfasser anführt. Wie verschieden diesbezüglich die Auffassung der verschiedenen Rechtsschulen ist, wird ersichtlich werden, wenn ich die Worte des schafi'itischen Gelehrten Abu-l-Kasim al-Gazzî, aus seinem Commentar zu Abû Schugâ's schafiit. Rechtskanon (p. 362 ed. Bûlak) hierher setze: „Die Gizja muß in milder Weise in Empfang genommen werden, und der zahlende Schriftbesitzer darf in keiner Weise dabei gedemüthigt werden; dies ist die allgemeine Meinung der Rechtslehrer." Der Supercommentator Al-Birmâwî drückt dies noch präciser aus: „Unter „Demüthigung" meint der Koran, daß sich die Schriftbesitzer den Satzungen des Islam fügen müssen. Dies genügt nach Ansicht unserer Genossen. Zu verwerfen ist aber die Auffassung der Koranworte („während sie gedemüthigt werden"), daß der Empfänger sitze, wärend der steuerzahlende Ungläubige stehen bleibt, daß dieser sein Haupt neigen und seinen Rücken beugen müsse, während er das Geld in die Wage legt (wodurch seine Unzuverlässigkeit ausgedrückt wird), daß ferner der empfangende Muslim den zahlenden Schriftbesitzer beim Bart anfasse und ihm hinter's Ohr schlage von beiden Seiten. Diese Auffassung ist verwerflich. Noch verwerflicher aber ist zu sagen, daß dieses Vorgehen erwünscht oder gar obligat (hanbalitische Schule) sei; denn es kann kein einziger Beweis dafür angeführt werden, daß der Prophet oder die Chalifen in dieser Weise vorgegangen seien." — Wir sehen hieraus, wie verschieden sich das Verhältniß des Islams zu den Juden je nach den Lehren der verschiedenen orthodoxen Schulen gestaltet.

ihrem Unterhalt unbedingt nöthig iſt. Tritt von ihnen Jemand zum Islam über, ſo entfällt für ihn nach Jahresfriſt die Pflicht der gizja; dies folgt ausdrücklich aus dem Wortlaute des göttlichen Buches: „Sage denen, welche ungläubig ſind, wenn ſie ſich enthalten, ſo wird ihnen verziehen, was vorhergegangen" (Sure VIII v. 39). Ibn 'Abbâs tradirt im Namen des Propheten: Ein Muslim hat niemals die gizja zu entrichten.

Es iſt verboten, die Schutzbefohlenen (Schriftbeſitzer) zu tödten, ihnen ihr Vermögen zu entreißen, der Imam hat vielmehr die Pflicht, ſie zu beſchützen und ihre Beſchädigung von Seiten der Muslimen zu verhüten. Hingegen dürfen ſie nicht Pferde reiten, gleichviel ob mit oder ohne Sattel; ebenſo iſt ihnen verboten, andere Thiere mit Sattel zu reiten, Waffen tragen, Fechtübungen treiben, Spieße werfen, mit Keulen und Spießen ſpielen, ſie dürfen nicht neue Tempel und Kirchen und Orte, in denen ſie ſich zum Gebet verſammeln, errichten, ſie dürfen nicht öffentlich verbotene Dinge üben, z. B. verbotene Ehen eingehen, ihre Feiertage öffentlich begehen, das Cruzifix öffentlich tragen, das nâkûs, d. i. ein langes Holzſtück, auf welches die Chriſten zu klopfen pflegen, ſchlagen [1]), auch Wein dürfen ſie nicht öffentlich zeigen. Es iſt ihnen verboten, ihre Schriften öffentlich und laut zu leſen, an Ramadântagen öffentlich zu eſſen und zu trinken [2]), öffentlich Wein zu trinken oder Schweinefleiſch zu eſſen; ſie dürfen auch den Koran nicht leſen, kein Exemplar deſſelben oder der Geſetz- und Traditionsbücher kaufen [3]). Sie dürfen ihre

---

[1]) S. meine Nachweiſungen in dieſer Zeitſchrift 1871 S. 308.

[2]) Ich war im Jahre 1873 Augenzeuge des Scandals, der in einer damascener Vorſtadt entſtand, als ein europäiſcher Touriſt an einem Ramadannachmittage mit brennender Cigarette die Straßen der Vorſtadt paſſirte.

[3]) Ueber dieſe Beſtimmung, inſofern ſie theologiſche Werke außer dem Koran betrifft, ſetzen ſich die meiſten muhammedaniſchen Buchhändler und

Häuſer nicht höher errichten, als die der Muslims, ſelbſt dann nicht, wenn der muhammedaniſche Nachbar damit einverſtanden wäre, denn es wird überliefert, daß der Prophet geſagt habe: Der Islam geht in die Höhe, wird aber nie überragt.

Es iſt ihre Pflicht ſich von uns in ihrer Kleidung zu unterſcheiden; der Jude trage honigfarbene Kleider und binde einen Lappen um ſeine Mütze und Turban, der Chriſt hingegen trage einen Gürtel (zunnâr) über ſeiner Kleidung, uns aber iſt verboten ihnen ähnlich zu thun. Es heißt im Iknâ' (einem hanbalitiſchen Rechtswerke): Es iſt verboten, die Sitten der Schriftbeſitzer nachzuahmen, und hierin ſind die Imams ſämmtlicher Rechtsſchulen derſelben Anſicht (igmâ' = consensus ecclesiae); wer dieſes Verbot übertritt, muß beſtraft werden. Nachdem nun die gelbe, blaue oder rothe Farbe des Turbans zum Erkennungszeichen dieſer Andersgläubigen geworden, iſt es dem Muslim verboten, Turbane dieſer Farben zu gebrauchen. Es iſt verboten, vor ihnen aufzuſtehen [1]) oder ſie in Zuſammenkünften obenan zu ſetzen, es ſei denn, daß man hierdurch ſie für den Islam zu gewinnen glaubt. Es iſt verboten ſie früher zu grüßen (mit dem salâm) [2]) oder mit der Frage: wie iſt dein Morgen, dein Abend, oder wie befindeſt du dich? es iſt verboten ihnen zu gratuliren oder zu condoliren, ſie in ihrer Krankheit zu beſuchen [3]),

---

ſonſtige Bücherinhaber hinweg. Die Toleranz in dieſer Beziehung geht heute ſo weit, daß man es in Kairo duldet, daß der levantiniſche Jude Caſtelli die Grundwerke des Islam in ſeiner Druckerei druckt und in ſeinem Laden verkauft. Die größten Scheichs beziehen ihren Navavi und Muslim vom Juden Caſtelli, deſſen Druckerei die beſte Ausgabe dieſes Werkes lieferte. Nur die Hanbaliten ſind in Betreff dieſes Geſetzes ſcrupulöſer. Ich konnte mich davon durch die abenteuerliche Art überzeugen, in welcher ich den hanbalitiſchen Rechtskanon kaufte, dem obiges Kapitel entnommen iſt.

[1]) Muhammed verbot den Juden den üblichen Gruß al-salâm 'alejkum zu gebrauchen, weil die Juden angeblich unter al-salâm den Tod verſtehen.

[2]) Das Aufſtehen iſt als Zeichen der Ehrerbietigkeit im muham-

oder an ihren Religionsfeſten anweſend zu ſein; wer aber einem Schutzbefohlenen den salâm zuruft, ohne zu wiſſen, daß er einen Dimmî begrüßt habe, iſt, nachdem er dieſen Umſtand erfahren, verpflichtet zu ſagen: Gieb mir meinen salâm zurück. Grüßt aber der Dimmî früher, ſo iſt es Pflicht, ſeinen Gruß zu erwiedern, aber in dieſer Form: wa 'alejkum „und auf Euch" (nicht aber wie dem Muhammedaner: wa 'alejkum al salâm). Wenn ein Ungläubiger dem nieſenden Muslim den üblichen Wunſch zuruft, ſo erwiedert der Muslim dieſen Wunſch mit den Worten: Gott möge dich den rechten Weg leiten. Es wird mißbilligt, dem Dimmî einen Händedruck zu geben (zur Begrüßung).

Ich wiederhole, was ich bereits Eingangs hervorgehoben, daß obige Beſtimmungen nicht als Geſetz des Islam zu betrachten ſind, ſondern lediglich als die hanbalitiſche Auffaſſung deſſelben. Bloß eine kleine Minorität der Muhammedaner richtet ihr religiöſes und bürgerliches Leben nach jener Auffaſſung ein; ſie repräſentirt innerhalb des Islams die roheſte und fanatiſcheſte Richtung. In der Theologie verzweigt ſich von derſelben die Schule der Zâhiriten (welche den Koran ſeinem Wortlaute nach

---

medaniſchen Orient ſo ziemlich allgemeine Sitte. Es iſt nicht bekannt, daß ſchon Jemand darauf aufmerkſam gemacht hätte, daß dieſe Sitte im Widerſpruche mit dem Geſetze Mohammeds ſtehe. In der Tradition leſen wir Folgendes: „Anas ſagte, Niemand war uns gelicbter als der Geſandte Allah's; dennoch ſtanden wir nie auf, wenn wir ihn ſahen, da wir wußten, wie ſehr er dieſen Gebrauch haſſe. Einſt ſagte der Prophet: Wenn ihr mich ſehet, erhebet Euch nicht, wie dies die Perſer zu thun pflegen." „Wen es freut, daß ſich die Menſchen vor ihm erheben, der tritt ſicherlich in die Hölle ein." In der Biographie eines ſtreng traditionellen nordafrikaniſchen Scheichs (von mir mitgetheilt in der Z.D.M.G. 1874 S. 302) heißt es: „Nie ſtand er auf, wenn er Beſuche empfing, und auch vor ihm erhob ſich niemand." Nordafrika iſt bekanntlich die Heimath muhammedaniſcher Traditionstreue. Obiges Verbot ſteht demnach, um wie ein muhammedaniſcher Theologe zu ſprechen, auf dem Standpunkte der Bid'a.

auslegen und auf dieſem Wege zu einer anthropomorphiſtiſchen Dogmatik gelangen), im praktiſchen Leben die Secte der Wahhabiten, der intoleranteſte und wildeſte Ausdruck der muhammedaniſchen Gewalt. In einem Punkte jedoch ſind alle Richtungen der muhammedaniſchen Theologie eines Sinnes, darin nämlich, *man dürfe Sitten und Gebräuche der Andersgläubigen nicht nachahmen*. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß bei Gelegenheit der Anwendung dieſes Verbotes auf Momente des rituellen und alltäglichen Lebens die Bezugnahme auf Sitten und Gebräuche der Juden und Chriſten in den Ländern des Islam nicht fehlen kann. Wir ſind zwar mit Recht gewohnt, die Nachrichten der Muhammedaner über Jüdiſches wegen der tendenziöſen polemiſchen Natur ſolcher Berichte mit Mißtrauen aufzunehmen [1]); nichtsdeſtoweniger iſt es der Mühe nicht unwerth, von ſolchen Nachrichten Kenntniß zu nehmen. Ich habe während meines Studiums der traditionellen und theologiſchen Literatur des Islams mein Augenmerk auch auf Andeutungen dieſer Art gerichtet, und aus meinen hierher gehörigen Leſefrüchten erlaube ich mir Einiges den Leſern dieſer Monatsſchrift vorzuführen.

---

[1]) Wie wenn z. B. der Traditionencommentator Navavi (Bd. V S. 350), den Satz ausſpricht, daß die dogmatiſche Richtung der Juden der Antropomorphismus iſt פאן מדהב אליהוד אלתגסים. Die Traditionsſtelle, an welche ſich dieſe Bemerkung knüpft, iſt folgende: „Es kam ein jüdiſcher Gelehrter (habr) zum Propheten und ſprach: O Muhammed, o Abu-l-Kâſim, am Tage der Auferſtehung nimmt Gott die Himmel auf einen Finger, alle Erden auf einen Finger, die Berge und Bäume auf einen Finger, die Gewäſſer und den Sand auf einen Finger und die übrige Schöpfung auf einen Finger, dann ſchüttelt er all dies und ſpricht: ich bin der König, ich bin der König. Der Prophet lachte, als er dies hörte, ſtaunend und zuſtimmend, dann recitirte er die Koranworte 39, 67." Der Commentator äußert nun die Meinung, daß die Worte „und zuſtimmend" auf die unrichtige individuelle Anſicht des Traditors beruhen, und ſchließt mit der oben angeführten Bemerkung über den Antropomorphismus der Juden.

II.

1. Daß die Sitte des Adân-Rufens im Gegensatze gegen die Sitte der arabischen Juden mit dem bûk zum Gebete zu rufen entstanden ist; ferner, daß das Lesen des Korans zur Nachmittagszeit mit der Motivirung mißbilligt wird, daß die Juden ihre Religionsschriften besonders zur Nachmittags zu studiren pflegen, habe ich bereits an einem anderen Orte mitgetheilt [1]). In das Kapitel der Ritualistik gehören noch folgende Gebräuche, welche den Muhammedanern verboten werden, weil sie von den Juden geübt werden. Die Tradition verbietet das sogenannte sadal (אל־סדל) beim Gebete. In der Traditionssammlung des Bejhakî wird von 'Alî überliefert, daß er einst Leute beten sah, die ihre Kleider in Form des Sadal umhatten (ḳad sadalû ṯijâbahum); da sprach er: „es ist, als ob dies Juden wären, die aus ihren Synagogen herauskommen [2])." Die Erklärung des Sadal wird von verschiedenen Gelehrten in verschiedener Weise gegeben. Abû 'Ubejd sagt in seinem lexicalischen Werke (al-ġarîb), das Sadal bestehe darin, daß man das Oberkleid lang herabhängen lasse, ohne die Seiten zusammenzufassen. Nach Anderen besteht es darin, daß man einen Schleier um den Kopf hülle und dessen Enden rechts und links frei hängen lasse, ohne sie um die Schultern zu schlingen. Andere Erklärungen ganz übergehend [3]), in denen jedoch stets hervorgehoben wird, daß die al-

---

[1]) Zeitschr. d. D. M. Ges. 1878 S. 346.

[2]) Bei Al-Sujûtî, Hschr. der Leydener Universitätsbibliothek, Cod. Warner er. 477 (10) fol. 10 b אנה כ̄רג פראי קומא קד סדלוא תיאבהם פקאל כאנהם יהוד כ̄רגוא מן פהרהם. Fuhr ist Synagoge oder Lehrhaus der Juden; eine richtige Erklärung dieses Wortes ist noch nicht gegeben. Die Zusammenstellung dieses Wortes mit פורים, die auch Bistânî im Muhît s. v. annimmt, kann nicht in Betracht kommen.

[3]) In der Abhandlung Al-Sujûṭî's findet man diese Erklärungen zusammengestellt.

sadal benannte Kleidungsart jüdische Sitte sei, erwähne ich noch die häufigste Erklärungsweise, welcher sich auch Al-Gazâlî anschließt: „Was das Sadal betrifft, welches während des Gebetes verboten ist, so besteht es nach Ansicht der Traditionsgelehrten darin, daß man sich in sein Kleid einhüllt, und seine Hände drinnen behält (und nicht in den Aermel steckt) und die Kniebeugung und Prosternation in dieser Verhüllung vollbringt. Dies war nämlich die Sitte der Juden während ihrer Gebete, und es ist verboten, ihre Gebräuche nachzuahmen [1])." — Viel wichtiger ist folgende Bestimmung des muhammedanischen Gesetzes, welche auch für die vergleichende Ritualistik von großem Interesse ist. Darum mag es mir gestattet sein, etwas länger bei derselben zu verweilen. Die muhammedanische Tradition verbietet das Erheben der Hände während des Gebetes. „Was sehe ich Euch," sagt Muhammed, „Euere Hände erheben, als wären sie Schwänze von widerspänstigen Pferden? Bleibet während des Gebetes in ruhiger Stellung [2])." Desgleichen wird das Erheben der Augen gen Himmel beim Gebete streng verboten. Es erleidet keinen Zweifel, daß diese Verbote ihren Grund in der Bestrebung haben, den Glauben, Gott wohne im Himmel, zurückzudrängen, ein Glaube, der auch im Koran Ausdruck findet [3]), aber von den nicht-anthropomorphistischen Theologen aus den betreffenden Stellen in spiritualistischer Weise hinausinterpretirt wird. „Es ist keine Meinungsverschiedenheit," sagt einer der bedeutendsten Traditionsinterpreten, der Kâdi 'Aǰâd, „zwischen

---

[1]) Al-Gazâlî Ihjâ Bd. I, S. 152.

[2]) Muslim, Traditionssammlung Bd. II p. 43 מא לי אראכם ראפעי אידיכם כאנהא אדנאב כיל שמס אסכנוא פי אלצלוה.

[3]) An vielen Stellen; so auch in der Tradition Muslim II, S. 97 anerkennt Muhammed eine Sklavin als Rechtgläubige, die auf seine Frage, wo Gott sei? erwiedert: im Himmel.

den Muslimen ſammt und ſonders, zwiſchen den Kanonikern, Traditioniſten, Mutakallimîm, den Anhängern der Analogie und den Nachbetern alter Traditionen, daß die Stellen, deren äußerlicher Sinn Gott in den Himmel verſetzt, nicht nach dieſem äußeren Sinne interpretirt werden dürfen, ſondern figürlich verſtanden werden müſſen [1])." Das Erheben der Hände beim Gebet, dünkt mir, wurde nun auch im Dienſte dieſer Lehre verboten. Im Widerſpruch damit ſteht nun allerdings die Conceſſion, daß bei der Bitte (du'â, im Gegenſatze gegen salât, obligates Gebet) die Hände gen Himmel erhoben werden dürfen, „denn die kibla des Gebetes iſt die ka'ba, die kibla der Bitte dagegen iſt der Himmel." Wo nun in der muhamm. Tradition vom Erheben der Hände beim Gebet die Rede iſt, iſt die geſchäftige Exegeſe alſogleich mit der Bemerkung bei der Hand, daß hier vom du'â und nicht vom obligaten Gebet die Rede iſt. So z. B. bei Gelegenheit folgender Tradition: „Es giebt Leute, die im Dienſte Gottes große Reiſen machen, ſo daß ihr Kopf und ihr Körper voller Staub werden, ihre Hände gen Himmel ſtrecken und rufen o Herr! o Herr!, dabei aber eſſen ſie Verbotenes, trinken Verbotenes, kleiden ſich in Verbotenes. Wie könnte deren Gebet erhört werden?" Hier iſt, ſagen die Commentatoren, vom Du'â die Rede; der Prophet ſelbſt habe in nicht obligaten Gebeten, ſo z. B. bei dem Du'â al-istiskâ' (Gebet gegen Waſſermangel) mit gen Himmel geſtreckten Händen gebetet, ſo ſehr, daß man ſeine Achſelhöhle ſehen konnte [2]). Beim obligaten Gebet aber iſt das Strecken der Hände abſolut verboten. Nur die Schule der Zâhiriten fügt ſich dieſem Verbote nicht. Sie fand in den Traditionen das Ausſtrecken der Hände gen Himmel als alten Gebrauch beim Gebete, und in ihrer Tendenz, Alles — ſowohl Dogmatiſches als

---

[1]) Bei Navavi, Commentar zu Muslim l. c.
[2]) Vierzig Traditionen Nr. 10 und Commentar des Faſchani S. 45.

auch Rituelles — wörtlich zu erklären, verwirft sie die Distinktion zwischen du'â und salât. Der Historiker Al-Makkarî macht uns diesbezüglich folgende interessante Mittheilung. Der Zahirite Abû Ga'far al-Kejsî, ein andalusischer Gelehrter zur Zeit des Sultan Abu 'Abdallah, verließ Andalusien aus folgendem Grunde. Er erhob seine Hände beim Gebet gen Himmel; als der Sultan dies erfuhr, drohte er ihm, die Hände abschneiden zu lassen, worauf Abû Ga'far erwiederte: In einem Klima, in welchem die Sunna des Propheten getödtet wird, so daß man demjenigen, der sie aufrecht erhält, mit der Strafe des Händeabschneidens droht, wie einem gemeinen Diebe, kann ich nicht verbleiben, es ist werth, daß man es verlasse. Er wanderte auch thatsächlich nach Aegypten aus [1]).

Es leidet keinen Zweifel, daß das Verbot, mit dem wir uns eben beschäftigen, im Dienste der später aufgekommenen spiritualistischen Dogmatik steht. Für uns ist an dieser Stelle von Bedeutung, wie die Muhammedaner selbst diese Bestimmung ihrer Ritualistik motiviren. Dies erfahren wir aus einem Berichte Al-Azraki's, des Historikers der Stadt und des Heiligthumes von Mekka. „Othmân b. Al-Aswad berichtet: ich war mit Mugâhid in Mekka, und wir traten aus dem Thore der Moschee; ich wandte mich gegen die Ka'ba und erhob meine Hände. „Thue nicht so," sprach, dies bemerkend, Mugâhid, „denn dies ist das Thun der Juden [2])."

Sehr bemerkenswerth in Betreff des Verbotes, die Sitten und Gebräuche der Juden nachzuahmen, ist folgende Stelle aus dem Werke eines späteren Dogmatikers, nämlich des Türken

---

[1]) Al-Makkari, Analectes sur la littérature et l'histoire des Arabes d'Espagne Bd. I, S. 909.

[2]) Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt von F. Wüstenfeld Bd. I, S. 257 לא תסעל אין הדא מן סעל אליהוד.

Regeb b. Ahmed, der einen ſehr weitläufigen und wichtigen Commentar zur Tarîka Muhammadîjja (d. h. muhammedaniſcher Weg) des bekannten Dogmatikers Birgewî verfaßte [1]). Ich laſſe die Commentarſtellen in Klammern folgen:

Aus der Traditionsſammlung des Abû Daud: Von Schebdâd b. Aus wird berichtet, daß der Prophet ſagte: „Thuet anders als die Juden [d. h. beim Gebete], denn ſie beten nicht in Schuhen und Sandalen.“ [Muhammed befahl die Gebräuche der Juden zu verlaſſen, nachdem er die Hoffnung aufgegeben, daß ſie ſich ihm anſchließen würden; früher befahl er wohl manche ihrer Gebräuche anzunehmen. Als es ſich nun herausſtellte, daß ſie keine Dispoſition für das Licht des Glaubens hatten, da befahl er ihren Gebräuchen zuwiderzuhandeln. Chodſchazâde ſagt: Das Geſetz, die Gebräuche der Juden nicht nachzuahmen, iſt ein hervorragendes Moment der Religion. Aus dieſem Grunde wird (im Gegenſatze gegen die Geſetze der Juden) im Islam gebilligt, an Faſttagen in der Dämmerung Speiſe einzunehmen, den Beſchluß des Faſtens zu beſchleunigen und nicht über die Grenze auszudehnen, darum iſt auch der Beiſchlaf in den Faſtnächten erlaubt und vieles dergleichen].

Dahin gehört auch die Tradition des Ḥudejfa: „Leſet den Koran mit den Melodien der Araber und ihren Tönen; hütet Euch aber vor den Melodien der Sünder und der Beſitzer beider Schriften.“ Unter den Melodien der Sünder werden hier die Melodien der profanen Muſik verſtanden; die Beſitzer beider Schriften (ahl al-kitâbejn) ſind die Juden und Chriſten, die Inhaber des Taurât und des Ingîl [2]). —

---

[1]) Hſchr. des ungar. Nationalmuſeums Cod. Orient. Nr. XVI, fol. 323 a. Die Traditionsſtelle lautet: אן רסול אללה עם קאל כאלפוא אליהוד פאנהם לא יצלון פי כפאפהם ונעאלהם.

[2]) Regeb b. Ahmed ibid. fol. 252 b.

Aus allen dieſen Stellen iſt erſichtlich, wieviel Aufmerkſamkeit die muhammedaniſchen Theologen den jüdiſchen rituellen Gebräuchen zuwendeten, um zu wiſſen, was ſie nicht nachzuahmen hätten. Daß ihre Aufmerkſamkeit zumeiſt den nebenſächlichſten Momenten zugewendet iſt, zeigen nicht nur die obigen Beiſpiele, ſondern namentlich auch der ſonderbare Umſtand, daß ſie die Körperbewegung der Juden während des Leſens der Tôra als ſo weſentliches Merkmal des Begriffes des Judenthumes betrachten, daß ſie ſelbſt den Namen des jüdiſchen Volkes auf ein Etymon zurückführen, welches die ſprachliche Bezeichnung dieſer Körperbewegung iſt (Jehûd von Worte hâda V) [1]).

(Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. meine Beiträge zur Geſchichte der Sprachgelehrſamkeit bei den Arabern I. Heft (1871) S. 27. Zu den dort angeführten jüdiſchen Stellen iſt nachzutragen: Jalkut, Tillim § 723. Menach. b. Lonſano שורי יהוה (Venedig שעה) 115 b, Jakob Emden מטפחת (ed. Lemberg) p. 38 (Kritik der Stelle Zohar, Numeri p. 402 im Verhältniß zu Kuzari II, 79) und p. 78. Vgl. noch Maimonides פרקי התשלוחה I.

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

VI.

Das Gold im Stocke.

Oben S. 80 habe ich flüchtig auf eine Erzählung hingewiesen, die sowohl im Talmud Nedarim 25 a f., Schebuoth 29 a, wie auch im Midrasch Levitic. rab. sect. 6 und Jalkut I, fol. 128 b § 471 vorkommt. Da diese Erzählung wahrscheinlich die Quelle oder zum Mindesten eine interessante Parallele zu einer in mehreren Literaturen wiederkehrenden Erzählung und bis jetzt allen Forschern unbekannt geblieben ist, so will ich sie hier ausführlicher behandeln.

Ausführlicher als im Talmud und mit Nennung des Namens lautet diese Erzählung im Midrasch a. a. O. wie folgt: „Einst übergab ein Mann dem Bartholomäus hundert Sus zum Aufbewahren. Nach einiger Zeit kam jener Mann und verlangte sein Geld wieder." Bartholomäus aber sagte: „Das Geld, das du mir anvertraut hast, habe ich dir schon längst wiedergegeben." „Wenn du die Wahrheit sprichst, entgegnete jener, nun so bekräftigte deine Aussage durch einen Schwur!" Was that Bartholomäus? er höhlte einen Stock aus, steckte die hundert Sus hinein und ging, sich darauf stützend, in die Synagoge. Dort sagte er zu seinem Gegner: „Halte mir einen Augenblick den Stock, während ich schwören will!" Und er schwor: „Beim Namen des Herrn dieses Hauses schwöre ich, daß ich das mir anvertraute Geld dem Eigenthümer in die eigene Hand gegeben

habe." Darob entrüstet, stieß jener den Stock, den er vom Bartholomäus zum Halten bekommen hatte, heftig auf den Boden. Der Stock zerbrach und die darin enthaltenen Sus rollten auf den Boden hin. Der Eigenthümer fing an sie aufzuklauben und Bartholomäus rief ihm zu: „Sammle sie nur! denn du sammelst nur das Deinige."

„עובדא הוא דאפקיד חד חברא גבי ברתלמיון ק' דינרין אזל בעא להון מיניה; אמר ליה: מה דאפקדת בידי מסריה ביד; אמר ליה: אשתבע לי. מה עבד בר תלמיון? נטל חד קנה וחקקיה ויהיב ביה הלין דינרין ושרי מסמך עליה, אמר צור הדין קניא בידך ואנא משתבע לך; כיון דמטא לבי כנשתא אמר: מריה דהדין ביתה טבא! מה דמסרת בידי מסרתיה בידך. ההוא מן דבידיה נסתיה לקניא ואקשיה לארעא, שריין הלין דינרין מתבדרין. ושרי ההוא מלקט, אמר ליה: לקט! לקט! דמן דידך אנת מלקט."

Wie wir im Verlaufe sehen werden, scheint uns hier wieder eine orientalische Rechtssage vorzuliegen, wie oben bei dem „Sodomitischen Urtheil," die aber in ihrer Wanderung vom Orient nach dem Occident weniger Umwandlung als diese erlitten hat. Nur die arabische Parallele weicht entschiedener ab. Dagegen schließt sich die Erzählung bei Stobaeus (Florilegium ed. Meineke Lpzg. 1855 Bd. I, S. 357 f.) ganz eng an die talmudisch-midraschische an. Chronologisch vorweggreifend lasse ich hier die Uebersetzung dieser Erzählung wörtlich in der Form folgen, in welcher sie zuerst in deutscher Sprache von Fröhlich (Basel 1551 fol. 166 f.) erschienen ist, da diese Uebersetzung die unmittelbare Quelle des Hans Sachs gewesen ist, wie es schon Goedeke in seiner Ausgabe der geistlichen und weltlichen Lieder des Hans Sachs (Deutsche Dichter des XVI. Jahrhdts. IV) Lpzg. 1870 Bd. I, S. 297 zu dem betreffenden Liede (Nr. 147: Das Gold im Stab Cydiae) bemerkt.

„Dann man sagt, Archetimus sey auß Erythrea ainer Statt Jonie, gen Tenedum kumen, und hab seinen würt Cydie, ain große summa goldts zu treüwes handen hinderlegt, und sich kains

argen noch gewalts bei jme befaret, als bey dem neüwlich mit freündſchaft verwandt worden. Da hab aber der geitz dem Cydie ain böſen rathe eingeblaſen. Dann als das hinder jn erlegt goldt, von jin erfordert ward, hat ers frauenlich verleugnet. Wie ſye nun miteinander zanckten, ſind ſye ainig worden, der ſachen gantz und gar auff den ayd ze kummen. Als nun Cydias am dritten Tag darnach, ſeinen ayd zu den göttern volnfüren ſolt, iſt er wieder anhaims gangen, und hat ain ſolchen liſt erdacht. Er hat das goldt alles in ain außgeholten ſtab geſchloſſen, und das ort, ſo die handt begreifft, hat er mit ainem facelen allenthalb umbwickelt, damit der betrug verborgen blib. Nachdem aber der beſtimbt tag vorhanden ward, hat ſich Cydias ainer ſchweren Kranckhait angenummen, und iſt ſich an den ſtab ſtreützende dahin gangen, und vor dem tempel, damit er ſeinen ayd betheüren wolt ſtill geſtanden, und den ſtab darinn all ſein boßhait verborgen lag, dem Archetimo zehalten in die handt geben, biß er ſeinen ayd volfürt hett. Darnach hat er mit auferhoben henden geſagt: er hett ja das hinderlegt geldt vom Archetimo entpfangen, aber jme daſſelb widergegeben. Diſe lugen aber ward mit liſten erdichtet. Durch welche rede, Archetimus mit großem zorn entrüſt warde, und warffe den ſtab mit ainem ſtarcken ſtraich auff das pflaſter, daß er zerſprang, und das goldt hauffend herauß fiele. Mit ſolcher göttlicher fürſehung, iſt ye dem Archetimo geholffen worden. Aber Cydias ſoll ain bäß ende ſeins laebens genommen haben. Darumb ſoll ſich ain yeder fürſehen unnd hüten, daß er den aydſchwure nit verachte."

So weit Frölich reſp. Stobaeus. Wahrſcheinlich daraus iſt dieſe Erzählung in das Speculum morale des Vincentius Bellovacenſis libr. III dist. VI pars IV: „de invidia et filiabus eius" Duaci 1624 col. 1162 übergegangen, wo ſie dem hl. Nikolaus zugeſchrieben wird; die Faſſung aber iſt eine mannigfach veränderte. Vincentius erzählt nämlich: „Einſt wollte

ein Christ von einem Juden Geld leihen, hatte aber weder einen Bürgen noch einen, der für ihn gut stand. Der Jude aber achtete nicht darauf und lieh ihm das Geld, nur mußte dieser bei dem hl. Nikolaus schwören, zur bestimmten Frist das Geld zu bezahlen. Als nun der Jude das Geld von ihm zurückforderte, läugnete der Christ überhaupt, je von ihm geliehen zu haben. Da ließ jener den Mann vor das Gericht fordern. Der Christ höhlte nun einen Stab aus und steckte das Geld, das er dem Juden schuldete, hinein. Der Jude hatte weder Schuldscheine noch irgend welche Bürgschaft aufzuweisen, und der Christ mußte daher bei dem hl. Nikolaus schwören, den er zum Zeugen des Darlehns angenommen hatte. Bevor dieser den Eid leistete, gab er dem Juden den Stab zu halten, was der Jude auch that, ohne sich dabei etwas zu denken. Der Christ schwor nun, daß er dem Juden Alles, was er ihm schulde, wiedergegeben habe. Nachdem er den Eid geleistet hatte, ging er wieder seiner Wege, den Stab mit dem Gelde mit sich tragend. Auf dem Wege ergriff ihn ein Schlaf, und er legte sich auf der Straße hin. Während er schlief, kam ein Kutscher mit einem schwer beladenen Wagen, fuhr, ohne ihn zu bemerken, über ihn weg und tödtete ihn. Der Stab, der daneben lag, wurde von dem Wagen ebenfalls zerbrochen. Es sammelten sich nun da herum eine Menge Menschen. Unter diesen war auch der Jude, der die List erkannte und der daher sich taufen zu lassen versprach, wenn der hl. Nikolaus, der den Christ für seine List so gestraft hatte, diesen nun wieder in's Leben zurückrufen würde. Der hl. Nikolaus belebte ihn auch wirklich, und er gestand nun die ganze Wahrheit ein. Der Jude und seine ganze Familie ließen sich taufen." Hier wird diese Erzählung schon dogmatisch gefaßt, sie ist nicht mehr eine bloße Darstellung der Thatsachen ihrer selbst willen, sondern sie dient dazu, die Zahl der Wunder des hl. Nikolaus zu vermehren. Daher ist auch der Schluß nicht mehr

natürlich, wie in den oben angeführten Parallelen, ſondern legendariſch und ſchließt mit der obligaten Taufe des, durch das Wunder bekehrten Juden. Vincentius, der um die Mitte des XIII. Jahrhunderts († c. 1264) lebt, citirt als Quelle für dieſe Erzählung die Vita S. Nikolai („In vita beati Nicolai legitur").

Außer der Parallele bei Stobäus giebt es im Alterthum noch eine, die, was das Alter betrifft, vielleicht ſogar dem Talmud den Rang abläuft. Conon, der um die Zeit des Julius Caeſar und Auguſtus lebt, erzählt c. 38 ſeiner *διηγήσεις* (ed. Paris 1695 in: Historiae graecae scriptores antiqui p. 280 f.) eine mit der talmudiſchen ſehr nahe übereinſtimmende Narratio. „Ein Mileſier übergiebt einem Geldwechsler in Teramene in Sicilien ſein Geld zur Verwahrung. Der Geldwechsler verweigert dann die Herausgabe. Vor Gericht gezogen, greift er zu demſelben Mittel: er höhlt ein Rohr (*νάρθηξ*) aus, legt das Geld hinein und giebt, während des Schwures, dem Eigenthümer den Stab zu halten. Dieſer, ob des Meineides ergrimmt, wirft das Rohr voller Wuth von ſich. Es zerbricht und das Geld kommt zum Vorſchein. Der betrügeriſche Geldwechsler erhängt ſich."

Nach der Angabe des Gödeke a. a. O. wäre dieſe Erzählung auch noch im „Voyage dans le Finistère An. VII, 3, 17" wiederholt. Mir iſt das Buch unzugänglich geweſen. Auch Cervantes kennt dieſe Erzählung und verlegt ſie auf die Inſel Sanchos vor ſeinen Richterſtuhl.

Wenden wir uns nun wieder nach dem Orient, ſo tritt uns dieſe Geſchichte in einer etwas abweichenden Form entgegen. Die im Verhältniß zu den occidentaliſchen freiere Behandlung in der orientaliſchen Parallele beweiſt jedenfalls, daß wir es hier wahrſcheinlich mit einem urſprünglich orientaliſchen Stoffe zu thun haben. Bei Weil: Bibliſche Legenden der Muſelmänner S. 213 ff. hat dieſe Erzählung folgende Faſſung erhalten:

„Schon hatte er (d. h.: David) einen Kadhi ernannt, der

ſtatt ſeiner alle vorkommenden Streitigkeiten ſchlichten ſollte, als ihm der Engel Gabriel ein eiſernes Rohr mit einer Glocke brachte und ihm ſagte: Gott hat deine Schüchternheit mit Wohlgefallen geſehen, darum ſendet er dir dieſes Rohr und dieſe Glocke, durch die es dir leicht wird, das Recht unter Iſrael aufrecht zu erhalten und nie ein ungerechtes Urtheil zu fällen. Spanne dieſes Rohr in deinem Gerichtsſaal auf und hänge die Glocke in die Mitte deſſelben, ſtelle den Kläger auf die eine Seite und den Angeklagten auf die andere Seite des Rohres und ſprich dein Urtheil ſtets zu Gunſten deſſen, der bei der Berührung des Rohres der Glocke Töne entlockt. David war höchſt erfreut über dieſe Gabe, vermittelſt deren der Gerechte ſtets den Sieg davon trug, ſo daß Niemand mehr wagte, irgend ein Unrecht zu begehen, weil er gewiß war, durch die Glocke entdeckt zu werden. Eines Tages jedoch kamen zwei Männer vor Gericht, von denen der Eine behauptete, er habe dem Anderen eine Perle aufzubewahren gegeben, die er ſich ihm zurückzuerſtatten weigere. Der Angeklagte hingegen ſchwur, ſie ihm ſchon zurückgegeben zu haben. David ließ, wie gewöhnlich, einen nach dem Andern das Rohr berühren, aber die Glocke verſtummte immer, ſo daß er nicht wußte, welcher von Beiden wahr ſprach und an der fernern Bedeutung der Glocke zweifelte. Nachdem er aber Beide zu wiederholten Malen das Rohr berühren ließ, bemerkte er, daß der Angeklagte, ſo oft er dem Rohre ſich näherte, dem Kläger ſeinen Stab zu halten gab. Er ließ nun dieſen nochmals das Rohr berühren, nahm aber den Stock ſelbſt in die Hand und ſogleich fing die Glocke an zu läuten. David ließ dann den Stock unterſuchen, er war hohl und die beſtrittene Perle war darin verborgen. Wegen ſeiner Zweifel an dem Werthe des ihm von Gott geſchenkten Rohres aber ward es nach dieſem Vorfalle wieder in den Himmel gehoben.“

Abgeſehen nun von der Abweichung dieſer Erzählung von der oben beigebrachten, die darin beſteht, daß eigentlich der Betrug, den der Angeklagte begeht, nicht durch den Kläger, ſondern durch die Aufmerkſamkeit des David entlarvt wird, zeigt uns dieſe Erzählung noch eine Anzahl Züge, die zwar in verwiſchter Geſtalt, aber noch erkennbar genug, auf die von mir oben ſchon einmal in einem anderen Zuſammenhange behandelten Virgilſagen hinweiſen. In dem Abſchnitte „Die neapolitaniſchen Virgilſagen" habe ich, wie ich dort bemerkte, nur einen Theil derſelben behandelt, inſoweit ich dieſelben nämlich auf rabbiniſche Parallelen zurückführen konnte. Dieſe muſelmänniſche Legende enthält nun einerſeits eine Glocke, die auf wunderbare Weiſe läutet, und anderſeits wird uns erzählt, daß ſie in Folge eines abſichtlichen Betruges ihre Kraft verloren hat, oder wie es dort legendariſch ausgedrückt iſt: ſie wurde in den Himmel gehoben.

(Fortſetzung folgt.)

Toſefta-Varianten.

Von

Dr. Zuckermandel.

(Fortſetzung.)

Welche Wirkung hat aber מאמר eines גרוּשׁ und welche Bewandtniß hat es überhaupt mit dem מאמר?

Die heilige Schrift ſpricht von Jibbum und Chaliza. Erſterer bindet die Jebama vollſtändig an den Jabem gleich der Ehe. Letztere löſt die Pflicht des Jibbum, macht die Jebama frei (לשׁוּח)

Nun haben die Gesetzeslehrer, ähnlich wie der Ehe Kidduschim (Verlobung) voraufgeht, so auch beim Jibbum ein vorhergehendes freiwilliges Versprechen (מאמר) nachgebildet (T. § 1 (p. 242_{19}) כאיזה צד אשה אחיו (2). Die Kraft des מאמר ist von dem des Jibbum graduell verschieden. Dieser bindet die Jebama vollständig an den einen Bruder und löst die Pflicht ganz von den anderen Brüdern; מאמר bindet nur theilweise und löst das Band von den anderen Brüdern nur zum Theil, es ist gleichsam ein Bruchtheil der Pflicht des Jibbum durch das Band des מאמר erfüllt, aber ein Rest der Pflicht haftet noch an den anderen Brüdern, so zwar, daß nach dem מאמר des einen Bruders Jibbum von Seite eines anderen nicht mehr möglich ist, weil dazu das volle Band vorhanden sein muß (מאמר פוסל על ידי אחין), andererseits bewirkt der den Brüdern noch freie Rest, daß ein Versprechen (מאמר) von ihnen gegeben, wiederum Gültigkeit und zur Folge hat, daß auch der andere Bruder vom Jibbum ausgeschlossen wird (יש מאמר אחר מאמר. — M. רבן גמליאל l. l.). Aehnlich dem graduellen Unterschied von Jibbum und Maamer betreff des Schließens der Pflichtehe, wurde auch von den Gesetzeslehrern eine Gradverschiedenheit bezüglich des Auflösens dieser Pflicht angenommen. Chaliza löst das Band ganz von dem die Handlung vornehmenden Bruder und zugleich von den anderen Brüdern. Zum Theil aber soll dasselbe der Scheidebrief (גט) lösen, so daß durch גט von Seiten eines Bruders ein ähnliches Verhältniß entsteht, wie durch מאמר, daß nämlich die Jebama dann zum Theil von dem einen Bruder befreit wird zum Theil nicht. Dieser Rest läßt von Seiten der anderen Brüder wieder sowohl מאמר als גט zu, und die Folge ist wieder wie oben יש גט אחר גט ומאמר אחר גט und גט פוסל על ידי אחין. Maamer erzeugt, wie wir sehen, einen Mittelzustand, er schließt die anderen Brüder vom Jibbum aus, läßt ihnen aber noch מאמר und גט offen, so daß sie noch die Kraft haben den ersten

vom Jibbum auszuſchließen. Einen ſolchen Mittelzuſtand, wegen des Zweifels ob ביאת קטן, erzeugt der von einem pubertati proximus vollzogene coitus mit der Jebama. Außerdem hat מאמר noch andere Wirkungen. Wir wollen alle in der Ordnung von Toſ. 7 reſumiren. Es ſind folgende: 1) daß, nachdem der Bruder, welcher den מאמר vorgenommen, geſtorben, die Jebama Chaliza und nicht Jibbum haben kann, weil ſie dann als Jebama zweier verſtorbener Brüder gilt und dann Jibbum nicht eintreten ſoll, 2) daß der מאמר die Brüder vom Jibbum ausſchließt מאמר פוסל על ידי אחין, 3) wenn, nach dem מאמר des einen Bruders die anderen מאמר, גם, חליצה ביאה vorgenommen, jede dieſer Handlungen den erſten Bruder ausſchließt, wie er ſie durch מאמר ausgeſchloſſen (האחין פוסלין על ידו). 4) Hat ein Jabem zwei Frauen des verſtorbenen Bruders מאמר gegeben, ſo hat er ſich beide ausgeſchloſſen (עשה מאמר בזו וחזר ועשה מאמר בזו צריכות שתי גיטין וחליצה). Das iſt die allgemeine Meinung, die Meinung Rabban Gamaliels kommt hier nicht in Betracht; doch müſſen wir die Controverſe R. Simons erwähnen, welcher dem מאמר die Wirkung ad 1 abſpricht, weil er, wie oft, einen Mittelzuſtand nicht anerkennt, ſondern ein Freund der Entſchiedenheit — entweder, oder — iſt [1]). — Alle die genannten Wirkungen hat ביאת קטן bei der Jebama nach der allgemeinen Meinung, während R. Simon auch hier conſequent die Wirkung ad 1 nicht annimmt.

Vergleichen wir nun den Wortlaut der Beſtimmungen über das behandelte Thema in Toſefta und Miſchna [2]). Nach der gewöhnlichen Annahme ſind die Toſefta-Paragraphen Erklärungen zu denen der Miſchna. Und man könnte für den erſten Augenblick unſere Stelle als ein Muſterexempel zur Beleuchtung dieſer

---

[1]) S. Frankel דרכי המשנה p. 171.

[2]) T. Jeb. §§ 9, 10 (p. 254[4]) טומטום שקדש (11) und M. Jeb. §§ 6—9 האשה שהלך בעלה (10).

Ansicht hinstellen. In der That sagt auch Pardo zur Stelle „Die Mischna stellt die Ansicht R. Simons ohne Begründung hin, da kommt nun R. Chija und giebt den Grund an.“ Auffallen müßte aber, wenn man sich an der Verschiedenheit des Inhaltes nicht stoßen will, warum der Erklärer in der Ordnung von seinem Texte abweicht. Nun mein l. Freund Dr. Schwarz, der von dem Tosefta-Problem erfaßt ist und verschiedene Wege sucht die alte Meinung aufrecht zu erhalten, hat die nicht geringe Schwierigkeit der verschiedenen Anordnung in den Anmerkungen — wie er Tosefta nennt — zu ihrem Texte gefühlt, und er beseitigt sie ähnlich, wie man früher einen selbst durch Pilpul nicht zu beseitigenden Widerspruch zwischen Mischna und Tosefta fortschaffte durch Zerhauen des Knotens — indem man die Tosefta-Stelle für corrupt (משובשת) erklärte, so auch durch die Annahme, die Ordnung von Tosefta ist von unterst zu oberst gekehrt. Es hat ein Sturm die Theile nach den verschiedensten Seiten versprengt. Tosefta, sagt er, ist ein Geschöpf mit verrenkten Gliedern und er macht es sich in der That zur Aufgabe, sie nach der Mischna richtig zu stellen [1]). Ich habe schon bei Besprechung seines Buches [2]) gesagt, daß Tosefta durchaus nicht den Charakter von Anmerkungen habe, daß sie vielmehr der Form nach denen der Mischna gleichartig und von älterem Gepräge, dem Inhalte nach oft verschieden sei, daß das eigenthümliche Erklärungen sein müssen, die im Gegensatz zum Texte stehen. Was die Ordnung betrifft, so befolgt Tosefta nur einen anderen Eintheilungsgrund als die spätere (babylonische) Redaction der Mischnah [3]). Freilich, wenn man für alle Menschen als Nor-

---

[1]) Vgl. sein mit Fleiß gearbeitetes Buch „Die Tosefta zum Traktat Sabbat“ Vorrede, Einleitung S. 3 und Schluß.

[2]) Rahmer, Literaturblatt 1879 Nr. 45, 46.

[3]) Wir finden Consequenz in der verschiedenen Systematisirung von Tosefta und Mischna vgl. T. כיצד צד אשה אחיו (2) mit M. כיצד אשרי,

malmaß ein Procuſtosbett nehmen will, dann müſſen alle, welche nicht hineinpaſſen, theils gereckt und geſtreckt, theils verſtümmelt werden, dann muß man dieſelben zu Krüppeln machen. Toſefta hat ihr eigenes Maß und Miſchna ihr eigenes. Was zu der

---

אחיו (2) dort erſt מאמר לא הספק לעשות dann מאמר עשה und endlich כנסה. In M. erſt כנסה (ייבם) dann עשה מאמר und ganz ſo unterſcheidet ſich die Ordnung §§ 4—6 ארבעה אחין (5) in T. von der in M. §§ 6, 7 ארבעה אחים (3). In der älteren Toſefta iſt die Zeitfolge der Eintheilungsgrund, in M. wird principiell das Weſentliche vorangeſtellt. Auf die ſachlichen Verſchiedenheiten kommen wir noch zurück. Vgl. ferner §§ 5—9 שני נכרין שקדשו (4) mit M. §§ 8—10 כיצד אשת אחיו (2). In Toſ. iſt eine Gradation bemerklich, in M. eine künſtliche Dreitheilung a) אם כנס יוציא, b) אם כנס לא יוציא und c) weder das eine noch das andere, was den Commentatoren Schwierigkeit gemacht hat, die einen rechnen ſie zu a. die andern zu b. In Abſchnitt העושה מאמר ביבמתו (7) werden die Wirkungen des מאמר (vgl. oben 324) nach dem Leben, was öfter und ſeltener vorkommt geordnet. § 1 der Todesfall des Jabem §, 2 der ſeltene nur aus Irrthum oder anderen ganz beſonderen Umſtänden eintretende Fall, daß nach dem מאמר des einen Bruders, einer der anderen noch eine Handlung vornehmen ſollte. In M. iſt § 1 darum ausgelaſſen, weil das Princip dieſes Falles ſchon früher, daſ. § 9 ארבעה אחים (3) ſchon ſteht. In Toſefta finden wir dieſes Streben zu kürzen durchaus nicht, da werden dieſelben oder ähnliche Fälle mehrmals wiederholt, um ſie dem Gedächtniſſe beſſer einzuprägen. — An manchen Stellen hat das Beſtreben der Miſchnaredaction die mit Ruhe breit ausgeführten Fälle in Toſefta, wie dies für die Praxis nothwendig war, zu verallgemeinern, Unebenheiten erzeugt, die von den Erklärern nicht zurecht gelegt werden konnten. So werden die vielen ſpeciellen Fälle von שלשה אחים T. § 4—6 a. a. O. (5) in M. zuſammengefaßt durch Hervorheben des Grundes. So wird in M. § 7 l. l. (3) der Grund hinzugefügt ונאסרה עליו שעה הואיל אחת und dadurch die andern Fälle, die auf demſelben Grunde beruhen, ausgelaſſen. Nun wird aber M. § 9 ib. aus T. 8 l. l. — dort wiederholt wegen der folgenden Controverſe, oder um den Grund auch für die früheren Fälle zum Schluß anzugeben — wieder aufgenommen. R. L. Heller iſt es auffallend, wozu das nochmal in M. wiederholt ſteht, die Antwort aus Babli führt zu einem problematiſchen literarhiſtoriſchen Reſultat משנה ראשונה הואיל וחביבא ליה. — Bemerkenswerth iſt auch, daß in der angeführten M. § 7 Bartinura und R. L. Heller Toſefta überſehen haben. Ihre Frage iſt dort ausdrücklich anders beantwortet 246a. R. L. Heller citirt auch Toſefta aus Secundarquellen vgl. Nidda l. l. wo er Toſefta im Namen Nachmanis citirt, aber nicht dem Wortlaute nach.

Annahme verleitet und auf den ersten Blick Jeden veranlaßt Tosefta als Ergänzung oder Erklärung zur Mischnah zu halten, ist der Umstand, daß allerdings solche Stellen, die buchstäblich nach Form und Inhalt von der recipirten Mischnah aus Tosefta aufgenommen wurden, in dieser fehlen [1]). Insofern können wir sagen, einzelne Theile der Mischnah ergänzen Tosefta, aber die erhaltene im Ganzen wenig lückenhafte Tosefta enthalten formale und inhaltliche Varianten von Mischna und sind diese die ursprünglichen Theile der alten (palästinäischen) Mischna. Um dem Bilde meines Freundes von dem verrenkten und verstümmelten Geschöpfe ein anderes schöneres (Tosefta gerechter werdendes) entgegenzustellen, verhalten sich Tosefta und Mischna zu einander wie zwei neben einander stehende Kunstgebäude, von denen das eine aus altclassischer Zeit herrührt, das andere seinen Ursprung dem Bestreben eines späteren Künstlers verdankt (nehmen wir an des Mittelalters) ein jenem ähnliches Kunstwerk aufzuführen, aber bei allem Streben den alten Künstler nachzuahmen, ist es theils durch die Beschaffenheit der Oertlichkeit, des Materials der Brauchbarkeit und vor Allem durch die eigene Phantasie des Künstlers nicht zu verhüten, daß mannigfache Verschiedenheiten bei der Vollendung des Werkes zu Tage treten. Nehmen wir hinzu, daß aus Liebe zu dem neugeschaffenen Werke in späterer Zeit gewisse Theile des alten Kunstwerkes in das neue hinüber genommen werden, etwa das Gesimse, Treppenaufgänge, Vorhalle u. A. Dem späteren Betrachter der beiden Werke erscheint

[1]) Das habe ich schon bei der ersten Aufstellung meiner These ausgesprochen vgl. Mtschft. XXIII. S. 228 Z. 16, 17. Für meine Behauptung, daß Jerusch. sich auf Tos. bezieht hat jüngst Kohut (Aruch II S. 165) einen Beweis gebracht. So setzt der Anfang unseres Traktats die erste Mischna voraus, und es hat den Anschein, als wenn Tosefta diese Mischna erklärte, aber diese Mischna ist nur aus Tosefta genommen, während die folgenden Bestimmungen von Tos. in M. theils gekürzt theils geändert wiedergegeben sind.

das neue vollkommen, das alte verſtümmelt, äußerlich ſind ſie einander ähnlich, ſcheinen wohl aus einer Zeit zu ſtammen, man hält das alte Werk als ſpäter angelegte Nebenbauten, die das Hauptwerk ergänzten. — Der Kunſtrichter wird aber in das einzelne ſich verſenkend herausfinden, daß Verſchiedenheit des Materials, des Gefüges, Anordnung der Theile auf verſchiedene Zeiten hinweiſen, daß die geringen Verſtümmelungen — zumal die fehlenden Theile als aus dem Alten entlehnt erkannt werden — die Beurtheilung des Geſammtbildes nicht ſtören und daß ſo der Geiſt erfaßt werden kann, der den erſten Künſtler bewegte.

Kehren wir nun nach dieſer nothwendigen Digreſſion der Berückſichtigung des gegneriſchen Standpunktes zu unſerer Toſefta-Stelle zurück.

(Fortſetzung folgt.)

Recenſion.

Geſchichte des Erziehungsweſens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutſchland von der Begründung der Jüdiſchen Wiſſenſchaft in dieſen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich (X.—XIV. Jahrhundert) von Dr. M. Güdemann. Nebſt handſchriftlichen Beilagen. Wien, 1880 Alfred Hölder (8°, IV und 299 S.).

Ein intereſſantes und inhaltreiches Buch, das ſich, obwohl ein ſelbſtſtändig abgeſchloſſenes Ganzes bildend, in Plan und Methode der früheren Schrift des Verfaſſers „Ueber das Erziehungsweſen der Iſraeliten während der ſpaniſch-arabiſchen Periode," anreiht. Eine Fülle neuen Materials, durch das unſere

Kenntniß der behandelten Periode wesentlich erweitert wird, ist hier beigebracht, das Bekannte mehrfach der Revision unterzogen, berichtigt und in eine neue Beleuchtung gebracht und das Ganze durch die gefällige Darstellung zu einem anziehenden Culturgemälde abgerundet, das auch den der gelehrten Forschung Fernerstehenden zu fesseln geeignet ist, während den wissenschaftlichen Lesern durch gründliche Einzeluntersuchungen in Noten und Excursen und durch Mittheilung handschriftlichen Materiales vielfache Belehrung und Anregung geboten wird.

Kap. I—III enthält culturgeschichtliche Schilderungen aus dem Leben der Juden in Frankreich, Kap. IV—VI aus dem der Juden in Deutschland. Kap. VII—IX bespricht den jüd. Aberglauben und die Erziehung und Stellung des weiblichen Geschlechts gemeinsam für beide Länder. Neben den jüdischen Quellen werden überall auch außerjüdische, zum Theil sehr entlegene und bisher unbenutzte altfranzösische, mittelhochdeutsche Gedichte und Predigten u. A. herangezogen und für die Untersuchung verwerthet, Spuren französischer und deutscher Sprach-, Rechts- und Gewohnheitsalterthümer in jüdischen Schriftwerken nachgewiesen und besprochen: Investitur durch den Handschuh (S. 27—28, vgl. auch meine etymologischen Studien S. 129 bis 130), Vasallenschaft, foi et hommage (פייא, אומניא S. 31) u. A. Ein genaues Resumé des wie alle culturhistorischen Arbeiten aus zahlreichen kleinen Bausteinen musivisch zusammengesetzten Buches würde zu einem größeren Essay anwachsen und den Leser der Einsichtnahme in den Reichthum des Buches selber doch nicht entheben. Es sei daher hier nur auf Einzelnes eingegangen:

S. 47 ist in der Stelle aus S. hajaschar 81 a: אל תמהר (cod. Halberst.: כנחלים, nach Güd.: כגלחים) להשיב כחגלים הללו שבאין בעלילה zu lesen להשיב לגלחים und die Stelle ist daher nicht wie G. will, „ein Zeugniß von jüdischer Seite, das die

Chriſtliche Diſputationsweiſe als eine ſophiſtiſche im Gegenſatz zur jüdiſchen bezeichnet," ſondern warnt vor raſchen Antworten bei Religionsgeſprächen mit Geiſtlichen. Es iſt dort von עדים ורומים, einem bei Religionsdiſputationen beliebten Thema die Rede. — Ein beſonderes Intereſſe erweckt das hier zum erſten Male aus einer Oxforder Handſchrift veröffentlichte Schulſtatut (חוקי התורה) aus dem XIII.-Jahrhundert (S. 93 ff. und 264 ff.), das einen vollſtändig ausgearbeiteten Lehrplan für den niedern und höhern Unterricht enthält und für letzteren die Errichtung eines mit einem Internat verſehenen Landesſeminars in der Hauptſtadt anordnet. Daß dem Verfaſſer des Statutes das Vorbild der großen und kleinen Seminarien, wie ſie noch heut zu Tage in zahlreichen katholiſchen Diöceſen beſtehen, vorſchwebte, iſt ſehr plauſibel. Das mehrmalige Vorkommen von פרושים als Bezeichnung der die Landesanſtalt ſieben Jahre beſuchenden Jünger: פרושים המקבלים עליהם על תורה — חק שלישי על הפרושים שלא יצאו מן הביתה עד ז' שנים unterſtützt dieſe Vermuthung. פרושים ſcheinen die hebraiſirten Novizen, Kloſterſchüler, Alumnen, Oblaten u. dgl. zu ſein. Da ſich das anonyme Dokument neben andern Piecen in einer im Jahre 1309 geſchriebenen Handſchrift des סמ"ק befindet, ſo glaubt es G., wozu das Epigraph der Handſchrift eine Handhabe bietet, dem Verfaſſer des סמ"ק Rabbi Iſaac ben Joſef aus Corbeille oder wenigſtens einem Gelehrten aus ſeinem Kreiſe zuſchreiben zu dürfen. Ob es in der That Frankreich angehört, ſcheint mir noch nicht völlig ausgemacht, da der Satz (S. 269) וכן מנהג צרפתים לקרא הסדר בשבת שנים מקרא ואחד לעז בלשון בני המדינה ſelbſt wenn man mit G. צרפת als Isle de France nimmt, eine gewichtige Inſtanz gegen die Abfaſſung in Frankreich abgiebt. Eine Handhabe zur Ermittelung der Heimath des Verfaſſers bietet vielleicht die in dem Statut zweimal wiederkehrende Beſtimmung (S. 270 und 271): ועוד תקנו ראשי ישיבה כל חדי שרים (?) פי' אם יהיה לפני ראש הישיבה

ארבעים תלמידים, יעמידו לפניו ארבעה מתורגמנים אחד לעשרה תלמידים. G. hat ſchon בלתי שרים mit einem Fragezeichen verſehen und überſetzt die Stelle, Seite 102: „Sie haben ferner verordnet, da die Schulhäupter keine freien Männer ſind (ſo ſollen ſie keine zu große Schülerzahl aufnehmen, ſondern) wenn ſie vierzig Schüler haben, ſo ſollen ſie vier Correpetitoren, einen für je zehn Schüler anſtellen.“ Ich halte בלתישרים für ein Wort u. z. für den Plural von בלתישר, einem deutſchen oder franzöſiſchen Worte, das dem folgenden מתורגמנים entſpricht und die Stelle iſt zu überſetzen: Die Vorſteher der Jeſchiba haben die Einſetzung von Unterlehrern und Correpetitoren bei einer Schülerzahl von vierzig u. ſ. w. angeordnet. Das entſprechende Fremdwort iſt vielleicht fr. bail, bailistre, balliseur von dem mittellateiniſchen bajulus, *βαίουλος* nach Ducange ſ. v. = paedagogus, qui puerorum curam gerit, ſpeziell Erzieher der königlichen Kinder in Frankreich, vgl. Dietz etymologiſches Wörterbuch der romaniſchen Sprachen I ſ. v. bailo.

Aus den folgenden Kapiteln ſei hervorgehoben: der Nachweis der verwandten Gedankenrichtungen in den literariſchen Erzeugniſſen jüdiſcher und chriſtlicher Autoren in Deutſchland, beiſpielsweiſe der Berührungen zwiſchen dem Teſtamente des R. Elieſer ben Iſaak (S. 121) und den Moraliſationen deutſcher Prediger und die eingehende Unterſuchung über die Bedeutung des R. Juda Chaſid und das Buch der Frommen. (53 ff. und Note IV S. 281 ff.). G. legt in überzeugender Weiſe dar, „daß die Geiſtesrichtungen der Bekenner beider Religionen niemals verwandter und beziehungsreicher waren, als in dieſem Jahrhundert, in welchem ſie im Leben ſich am feindſeligſten gegenüberſtanden und durch die tiefſte Kluft von einander geſchieden waren,“ und wie die chriſtlichen Myſtiker in Deutſchland zu dem dogmatiſch formulirten Kirchenglauben auch R. Juda Chaſſid zu den landläufigen religiöſen Anſchauungen ſeiner Zeitgenoſſen eine oppo-

ſitionelle Stellung einnahm. Die an ihm wahrgenommenen Momente ſind: „ſeine Gleichgültigkeit gegen das Studium der Halacha — er betont in einer nur in den Handſchriften vorkommenden, in den Drucken aber ausgemerzten Bemerkung der Einleitung zum Buche der Frommen, er habe daſſelbe mit aus dem Grunde verfaßt, „weil ſeine Zeitgenoſſen zu viel über den Talmud grübeln, ohne fertig zu werden," מרוב חכמתם מפלפלים בתלמוד אשר אין קץ לחכמתם —, ſeine Vorliebe für die Theoſophie, ſeine myſtiſche Behandlung des Gebetes, die Voranſtellung deſſelben vor der praktiſchen Frömmigkeit, ſeine Eigenmächtigkeiten in der religiöſen Praxis. „Daß es bei R. Juda nicht zu einer wirklichen Auflehnung gegen das traditionell-halachiſche Judenthum gekommen, daß er vielmehr deſſelben als des gegebenen Objectes und Subſtrates für ſeine myſtiſchen Neigungen ſich bediente und demnach den Zeitgenoſſen wohl als Chaſſid, als „Ueberfrommer" erſcheinen konnte, ja, daß er über den Gegenſatz ſeiner Geiſtesrichtung zu dem traditionellen Judenthum ſich ſelbſt nicht einmal klar geworden iſt, — dies kann uns gleichwohl nicht über die Thatſache täuſchen, daß ein ſolcher Gegenſatz dem Keime nach in der Denkweiſe des R. Juda vorbereitet lag, bei welchem es nur des Hinzutretens günſtiger Umſtände, z. B. einer näheren Vertrautheit mit der Philoſophie bedurft hätte, um ihn zu einem wirklichen Conflikte auszubilden" (S. 167—168). Gegen dieſe myſtiſch-theoſophiſche Denkweiſe tritt Moſes Taku in ſeinem כתאב תמים als Vertheidiger der traditionell-halachiſchen Richtung ein.

Das VII. Kap. über den jüd. Aber-, Zauber- und Hexenglauben in Frankreich und Deutſchland im 12. und 13. Jahrhundert trägt, zumeiſt an das Buch der Frommen anknüpfend, ein ſehr reiches und intereſſantes Material über dieſen Stoff zuſammen. Manches iſt jedoch ſtreng genommen nicht charakteriſtiſch für die behandelte Periode, ſondern ragt höher hinauf. Zu Seite 203 Note 3 vgl. meine etymologiſchen Studien 74.

— S. 206 „Wer in der Nacht des Hoschana-rabba-Festtages den Schatten seines Hauptes nicht sieht, muß bald sterben“ ist schon bei Nachmani zu Num. 14, 9 angeführt: שנודע כי בליל החותם לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההוא לכן יאמר כבר סר צלם מעליהם כנגוד עליהם מיתה. — S. 206: „Daumen einkneifen schützt vor bösen Geistern und 207 über Diebesentdeckungen vgl. Grünbaum in der Ztsch. der deutsch-morgenl. Ges. XXI, 347—348. — S. 208 „noch soll man den Becherzauber anwenden“ aus Buch der Frommen § 205: מי שעוסק בהשבעות של מלאכים או של שדים או בלחישת כשפים לא יהיה סופו טוב — וגם ימנע משאלות חלום — ולא בכוקייצא שקורין בלשון אשכנז ביגרוייך כי שמשביעה הביגרוייך אסור שנאמר תמים תהיה עם ה׳ אלהיך. G. hält ביגרוייך für Becher und כוקייצא für caucus, woraus cauculator, Gaukler, entstanden ist. In der That ist aber כוקייצא das provenzalische: cogotz, altfranz. cous, neufr. coucou, Kukuk (vgl. Diez etym. Wörterb. der rom. Sprachen I. s. v. cucco) und בגרוייך ist verschrieben aus בגגוייך oder כגגוייך = mittelhochdeutsch: gouch, goucgouch, oberdeutsch: Guggauch, neuhochdeutsch: gukuk, Kukuk. Wer im Frühlinge zum ersten Male das Schreien des Kuckuks vernimmt, kann von ihm die Zahl seiner übrigen Lebensjahre erfragen. Der Kuckuk gilt als eine Art teuflisches Thier oder als der Teufel selbst: Das weiß der Kuckuk, hol' dich der Kuckuk (Grimm, deutsche Mythologie[3] 640—47). — S. 215 Note 7: Bei Or sarua I S. 97 und 99 werden die zusammengewachsenen Haare französisch פלטריד oder ולקרט (Beides nach Güd. = feutre Filz, deutsch צותחות nach G. Zotten) und ייקלש genannt. Ich lese ייקלש צופפות = Weichselzopf, wie bekanntlich noch heutzutage die besonders in slavischen Ländern vorkommende und daher auch Isaak Or sarua wohlbekannte Krankheit heißt. פלקריד, ולקרט (statt פלטריד) ist aus plica polonica, wie die Krankheit in der medicinischen Terminologie genannt wird, franz. plique verschrieben. Tobia Cohen giebt im מעשה טוביה 84 b ff.

eine aus eigener Beobachtung in Polen geſchöpfte Schilderung dieſer Krankheit mit einigen draſtiſchen, zum Theil noch heute zutreffenden Bemerkungen über die Reinlichkeits- und Salubritätsverhältniſſe ſeiner polniſchen Landsleute. — „Menſchlicher Urin, Unrath von Eſelinnen und Schweinen“ als Arzneimittel (S. 216) kommen ſchon im Talmud und in der älteren Medicin vor. Gittin 79 b werden Unrath eines weißen Hundes (נפקא דכלבא חיוורא, Unrath von Tauben und Hühnern (שיפא דרחמימתא) als Arzneimittel und mit merkwürdiger Uebereinſtimmung auch bei dem im ſechſten Jahrhundert lebenden Alexander von Tralles aus dem dritten Briefe des Strato „die weißen Excremente des Hundes, ἐκ τῆς λευκῆς τοῦ κυνὸς ἀφόδου ferner Urin eines wilden Schweines, οὖρα συάγρου als Mittel gegen die Epilepſie genannt. Vgl. Alexander von Tralles in der neuen prächtigen Edition von Prof. Theodor Puſchmann I, 562—564. — S. 217 Note 7 מכיארז iſt wahrſcheinlich Megaere oder Chimaera. — S. 232 und 294, daß nicht Raſchi's Tochter, ſondern ſein Tochterſohn die Correſpondenz für Raſchi führte, wird gerade aus der Stelle, welche G. aus Schibbule haleket als Inſtanz für die Tochter anführt, wie ſchon Berliner Monatsſchrift 1872, 288 geſehen hat, erwieſen. Das grammatiſch uncorrekte: כי תש כחי אולת ידי מלמשך בעט סופר ולכן בתי קראתי muß in ולבן בתי geändert werden. — S. 247 Note ſpricht G. die Vermuthung aus, daß Jeſaia Aſtruc b. Abamari ſich längere Zeit in Deutſchland aufgehalten habe, weil das Gutachten des Jſ. b. Scheſchet 193 an ihn nach Deutſchland gerichtet iſt. Ich möchte dieſe Vermuthung noch durch die Mittheilung beſtätigen, daß auch Jeſaia's Gegner im Streite: Jochanan b. Mathatias ſich in einem Schreiben nach Deutſchland an Maharil wendet. Daſſelbe iſt in der Merzbacher'ſchen Handſchrift des Maharil, die vollſtändiger als der gedruckte Maharil iſt S. 385 ff. enthalten, beginnt: גם כי עוד היום נפשי לא

נחה ולא שוקטת ולבבי בקרבי הומה לשפלות מעמד מדינתנו והריסת ספרינו ולבטול התורה und schließt: נאם כותב בלילה נטרד יבעתוהו מרירי ילידי יום יוחנן בן מורינו הרב ר' מתתיהו ז"ל. Auf der 1389 geschriebenen Merzbacher'schen Handschrift des קיצור מרדכי, über welche einige Mittheilungen von mir bei Kohn Mardechai b. Hillel 158 gemacht sind, nennt sich zweimal auf der letzten Seite als Eigenthümer יוחנן בן מורינו הרב רבינו מתתיהו ז"ל genau wie bei ריב"ש § 270 und im Besitze seines Vaters, des R. Mathatias befand sich bekanntlich die berühmte Talmudhandschrift aus Pfersee cod. 95 der Münchener Staatsbibliothek (Rabbinowicz ד"ס I, 28—31). — — In dem Excurse über das Buch der Frommen hebt G. hervor, daß in den Responsen des Maharil 102 mit der zweimaligen Anführungsformel והחסיד רבי יודא כתב eine Aeußerung des R. Juda hachasid mitgetheilt wird, die schon zwei Jahrhunderte früher Isaak Or Sarua in einem Briefe als mündliche Mittheilung seines Lehrers R. Juda hachasid (והחסיד הגדול מורי הרב רבינו יהודה החסיד זצ"ל אמר לי) anführt. G. knüpft an diese Bemerkung das folgende Räsonnement: S. 282—83 „Maharil hat also ganz eigenmächtig aus der mündlichen Mittheilung eine schriftliche gemacht. Der Grund dieser — Fälschung liegt auf der Hand. Maharil hat nämlich das ganze ziemlich umfangreiche Gutachten einfach aus Or sarua, ohne diesen als Quelle zu nennen, abgeschrieben und es für das Seinige ausgegeben. Bei dieser Aneignung mußte nothgedrungen aus dem אמר ein כתב werden, wie denn auch sonst alles gelöscht ist, was an den mündlichen Verkehr des eigentlichen Verfassers mit seinen Lehrern erinnert. Indessen weiß man, daß die Alten über Plagiate eine von heutigen verschiedene Ansicht hatten." — Ich kann nun G. durchaus nicht beistimmen, daß hier eine „Fälschuug" oder ein „Plagiat" vorliegt. Ein so schwer wiegender Vorwurf gegen einen Mann von bisher unbestrittener Integrität dürfte nicht ohne zwingende Gründe erhoben werden. Der

Widerſpruch zwiſchen אמר und כתב iſt ein rein ſcheinbarer und beweiſt gar nichts. Wo iſt denn der Beweis geliefert, daß R. Jehuda hachaſid die ſeinem Schüler Iſaak aus Wien mündlich gemachte Mittheilung nicht auch ſchriftlich fixirt hat? Dem Maharil können wohl Aufzeichnungen und Schriften des R. Juda hachaſid vorgelegen haben, die in Bibliotheken ſchlummern und uns noch unbekannt ſind, לא ראינו אינו ראוה. Aber ſelbſt wenn Maharil aus keiner anderen Quelle als dem Or ſarua geſchöpft hatte, iſt der Vorwurf der Fälſchung und des Plagiates vollkommen unbegründet. Jeder Kenner der Literatur weiß, daß wir den mit Erlaubniß der Lehrer und ohne Wiſſen derſelben gemachten Aufzeichnungen der Schüler, den nachgeſchriebenen Collegienheften die Erhaltung werthvollen wiſſenſchaftlichen Materiales verdanken. Die dem Iſaak Or ſarua mündlich gemachte und von dieſem aufgezeichnete Mittheilung hatte für den ſpäter lebenden Maharil den Charakter einer ſchriftlichen Quelle und er durfte ſie bona fide als ſolche bezeichnen. Welches Intereſſe hätte auch Maharil haben ſollen, um hier eine Fälſchung vorzunehmen und an Iſaak Or ſarua bei einem ſo geringfügigen Anlaſſe einen literariſchen Diebſtahl zu begehen? Wenn G.'s Anſicht über אמר und כתב richtig wäre, ſo müßte heutzutage jedes Citat aus dem Maharil mit ganz beſonderer Vorſicht gemacht werden, da bekanntlich ſeine Minhagim-Sammlung nicht von ihm ſelbſt, ſondern von ſeinem Schüler Salman an St. Goar redigirt wurde. Ich zweifle nicht, daß G. in der Fortſetzung ſeines werthvollen Buches Veranlaſſung nehmen wird, den gegen einen geſchätzten Lehrer in Iſrael erhobenen grundloſen Vorwurf richtig zu ſtellen. Möge er uns dieſe Fortſetzung nicht lange ſchuldig bleiben. Wir ſehen derſelben mit lebhaftem Verlangen entgegen.

J. Perles.

Abhandlungen.

Shylock
in der Sage, im Drama und in der Geschichte.

„Er wurde entrissen vom Lande der Lebenden, man machte bei Frevlern sein Grab — weil er nicht Unrecht gethan und Falsches nicht in seinem Munde war." Diese Worte des großen Propheten von dem Knechte Gottes, der zur Schmach und zum Tode verurtheilt wird für Verbrechen, die er nicht begangen hat, könnte als Motto für die Geschichte der Juden seit dem Verlust ihrer Selbstständigkeit bis auf den heutigen Tag dienen. Die Art der lügenhaften Beschuldigung, auf deren Grund sie Schmach und Tod erdulden mußten, hat gewechselt, diese selbst aber scheint unvergänglich. Die Christenheit klagt allerdings die Juden nicht mehr der Quellenvergiftung, der Hostienschändung und der Zauberei an; selbst der fanatischeste Römling oder der giftigste Teutone schämt sich heute dergleichen zu wiederholen. Allenfalls hört man noch hier und da das Wuthgeschrei über Christenkindermord; aber diese Waffe ist doch beinah verrostet. Es müssen also neue geschmiedet werden. Die moderne Razzia

gegen die Juden hat einen philosophischen oder ethnophysiologischen Anstrich angenommen; sie wird durch die Fatalität der Race gerechtfertigt. Um die Inferiorität, ja Gemeinschädlichkeit der semitischen oder jüdischen Race zu beweisen, wird bald auf die Börse, bald auf die Literatur hingewiesen. Der blutdürstige Shylock ist gegenwärtig das Stichblatt derer, welche nicht mehr mit Hostienschändung und Brunnenvergiftung aufzutreten wagen. Der herzensverhärtete, liebloſe, rachsüchtige Shylock wird als Typus der Juden gezeichnet [1]). Die Literaturgeschichte hat zwar auf das Bündigste bewiesen, wie es die unbestreitbare Mildherzigkeit der Juden beweist, daß es nie einen jüdischen Shylock gegeben. Aber die Judenfresser ignoriren dieses Resultat und rechnen auf die Unwissenheit des Publikums, welches sich aus Shakespeare's Drama nun einmal eine unverwischliche Vorstelluug von einem kannibalischen Juden Shylock eingeprägt hat.

Es dürfte daher an der Zeit sein, den Ursprung dieser Figur von ihrem winzigen, harmlosen Keimkern und ihr Wachsthum bis zur Ungeheuerlichkeit gründlich auseinanderzusetzen, und dabei das tragische Mißgeschick der Juden auch von dieser Seite zu zeigen, daß sie für Frevelthaten verantwortlich gemacht werden, welche Andere begangen haben. Unschuldige poetische Sagenbildung und Effekthascherei haben einander in die Hände gearbeitet, um den Juden einen Charakterzug anzudichten, an dem sie gerade eben so viel Antheil haben, wie an der Seelengier, Christenkinder zu opfern und sich mit deren Blut zu kuriren. Im Folgenden soll nachgewiesen werden, welche Stadien die Legende vor der Fleischverpfändung durchgemacht hat, wie sie Anfangs nicht das Geringste mit Juden zu thun hatte, wie vielmehr der Shylock erst nach und nach judaisirt wurde, und wie Shakespeare

[1]) Theologische Judenfresser belegen diese Beschuldigung durch die harmlose Erzählung im Buche Esther.

dazu geführt wurde, einen jüdischen Shylock zum Abscheu aller Menschen auf die Bühne zu bringen. Es ist nicht uninteressant, das Wachsthum dieser Figur zu verfolgen und zu beobachten, wie aus einem Nichts ein Monstrum geworden ist.

Der dünne Faden zu diesem Knäuel ist aus einer romanhaften Erzählung gesponnen, welche mannigfache Phasen durchgemacht hat. In allen ursprünglichen Legenden ist bei allen Variationen derjenige, welcher sich ein Stück Fleisch von einem Schuldner verpfänden läßt, durchaus ohne confessionellen Charakter, oder er ist Heide oder Christ. Das Gemeinsame in den verschiedenen Versionen ist, daß derjenige, welcher einen Theil seines Leibes verpfändet, (zuerst ein Ritter und dann ein Kaufmann) das Darlehn braucht, um die Liebe einer Schönen zu gewinnen, welche bald stolz, bald habsüchtig, bald Zauberin, bald pfiffig ist. Diese Schöne führt zum Schlusse die Entwickelung herbei, daß sie in männlicher Verkleidung als Richter oder Anwalt es dahin bringt, daß der Gläubiger von der Forderung des ihm verpfändeten Fleisches abstehen muß. Dieses wenig interessante Einerlei hat erst ein italienischer Schriftsteller durch romanhafte Ausschmückung ein wenig anziehend gemacht und nicht gerade in feindlicher Absicht die Figur des confessionslosen Gläubigers zum Juden umgestempelt. Die Zeitstimmung hat ihn darauf geführt. War Shylock einmal judaisirt, so konnte er seine Confessionalität nicht mehr los werden, und wurde Ausgangspunkt für Deklamationen mit ehrlicher oder heuchlerischer moralischer Entrüstung. In dieser Gestalt hat ihn Shakespeare überkommen. Ein tragisch-dramatischer Vorgang unter seinen Augen, von dem bisher so gut wie nichts bekannt geworden ist, hat den großen englischen Dramatiker aus einem Grunde, welcher psychologischer Erörterung bedarf, veranlaßt, Shylock und mit ihm die Juden zu brandmarken. Die Schöpfung des Shylock steht in bisher kaum geahntem Zusammenhang mit den Zwangstaufen der Juden

in Spanien und Portugal und mit der verzweifelten Anſtrengung der gewaltſam Getauften, ſich von dem Kreuztragen zu befreien. So tragiſch oder ſo eigenartig iſt der Geſchichtsgang des zu Leiden geborenen jüdiſchen Stammes, daß ſelbſt die harmloſe dramatiſche Poeſie Partei gegen ihn nahm und ihm Wunden ſchlug, die nicht ſo leicht vernarben können. Aber wenn auch Dulden das Loos dieſes Stammes iſt, und er darin Erſtaunliches geleiſtet hat, ſo muß er doch immer und immer für ſeine Unſchuld auftreten und den ihm zur Laſt gelegten ſchlimmen Charakterzug von ſich weiſen. Glücklicherweiſe kann er laut redende und unverdächtige Zeugen aufſtellen, daß wenigſtens die ihm anfgebürdete Shylock-Natur eine reine Erfindung iſt, und daß es hiſtoriſch weit eher beurkundet iſt, daß ein Chriſt einmal eine Shylock-Rolle geſpielt hat.

Der Kern dieſer Legende, der in den verſchiedenen Variationen gleich iſt, ſtammt aus älterer Zeit. Ein franzöſiſcher Troubadour Herbers, welcher unter einem Philipp von Frankreich den Roman Dolopathos oder die ſieben weiſen Meiſter Rom's franzöſiſch verſificirt hat, worin dieſe Sage ausführlich erzählt wird, bemerkte ſchon, daß es eine alte Geſchichte ſei, welche ein Mönch Jehans de Haute-Selve in's Lateiniſche übertragen habe [1]). Der kurze Inhalt dieſer Fabel, welche der Troubadour dem vierten Meiſter Roms in den Mund legt, iſt folgendermaßen geſtaltet [2]). Die Tochter eines reichen Herrn, welche alle Weisheit und auch Zauberei verſtand und Erbin des großen Vermögens geworden war, legte ihren Bewerbern eine eigenthümliche Probe auf, ihr Lager zu theilen. Sie geſtattete es Jedem der Reihe nach und

[1]) Loiselleur Deslongchamps, essai sur les fables indiennes, suivis du Roman des sept sages de Rome, im 2. Theil p. 113 und Extrait Nr. I p. 155 fg.

[2]) Daſ. p. 129 fg. und Extrait p. 211 fg.

versprach denjenigen zu heirathen, der im Stande sein sollte, in verführerischer Lage sie zu umarmen, anderenfalls aber mußte er 100 Mark Goldes zahlen und leer abziehen. Vielen mißlang die Probe, weil die Jungfrau unter ihre Kopfseite eine Zauberfeder zu legen pflegte, wodurch ihr Bettgenosse sofort in tiefen Schlaf verfiel. Ein tapferer, aber nicht reicher Ritter, der sie liebte, und die Wette einmal an sie verloren hatte, wollte den Versuch wiederholen, konnte aber die dazu erforderliche Summe nicht erschwingen. Einer seiner Vasallen, dem der Ritter hatte den Fuß abhauen lassen, und der reich war, kam ihm zuvor, bot ihm ein Darlehn von 100 Mark, stellte aber die Bedingung, daß, wenn die Schuld zu einer bestimmten Frist nicht sollte gezahlt werden, *er das Recht haben sollte, ein Stück Fleisch von dessem Leibe auszuschneiden*. Mit dem geborgten Gelde hatte der Ritter diesmal Glück; er vereitelte den Zauber, gewann die Liebe der Jungfrau, heirathete sie, vergaß aber im Freudenrausch seinen Vertrag und ließ die Verfallszeit verstreichen. Der Gläubiger bestand aber aus Rachegefühl wegen seines Beines auf buchstäbliche Vollstreckung des Vertrags, auf Ausschneiden eines Fleischstückes, wozu der König nach dem Gesetze ihm die Berechtigung zugesprochen. Aber die Schöne maskirt sich als Richter und sprach ein anderes Urtheil. Der Gläubiger soll das Fleisch schneiden, aber nicht mehr oder weniger, als nach der Verabredung, sonst würde er sein Leben verwirken. — Das ist wohl der erste Flocken zu dem Gewebe gewesen, aus welchem für die Juden ein dickes zusammenschnürendes Seil geflochten wurde.

Nach dieser Legende hat die Geschichte noch in der heidnischen Zeit gespielt, denn sie wird zu Nutz und Frommen des Königs Dolopathos erzählt, welcher unter dem mächtigen Kaiser Augustus gelebt habe. Von diesem chronologischen Datum muß man selbstverständlich absehen. Aber sie ist jedenfalls älter, als die des Troubadours Herbers, und dieser dichtete in der Mitte des dreizehn-

ten Jahrhunderts. — Isolirt, ohne Verbindung mit den langen Erzählungen im Dolopathos kommt diese Legende ganz so vor in einer deutschen Erzählung in Prosa, mit nur geringer Abweichung. Auch in dieser gewährt ein „Bürger" einem Ritter zu demselben Zwecke ein Darlehn unter derselben Bedingung, ein Stück Fleisch bei Ueberschreitung der Frist auszuschneiden, und zwar ebenfalls aus Rachegefühl, weil der Ritter ihm im Zorne ein Bein abgehauen [1]).

Höchstwahrscheinlich ist die abweichende Darstellung in anderen drei Versionen in der Erzählung der Sammlung der Gesta Romanorum ebenfalls dem französischen Romane entlehnt. In diesem ist der Gläubiger ein Kaufmann und steht in keinem Verhältniß zum Ritter; dieser hat jenem nichts zu Leide gethan, und doch verlangt der Kaufmann die unsinnige Verpfändung des Fleisches. In einer Erzählung der altenglischen Gesta Romanorum läßt sich der Kaufmann sogar das ganze Fleisch des Leibes vom Ritter verschreiben, es mit einem scharfen Schwerte zu schneiden „bis zu den Knochen." Daher entscheidet zuletzt die ebenfalls als Mann und Richter verkleidete Schöne, welche hier als Tochter des Kaisers Selestinus (Celestinus) figurirt, daß dem Gläubiger zwar das Recht werde, nur dürfe er beim Schneiden des Fleisches kein Tropfen Blut vergießen [2]).

---

[1]) Aus einer Sammlung gesta Romanorum in deutscher Sprache zuerst gedruckt 1489, und von Neuem abgedruckt in M. Haupt und Hoffmann, altdeutsche Blätter I S. 143 fg. Diese Version ist jünger, als in Dolopathos, da in diesem die Vereitelung des Zaubers im Bette durch die Anweisung des hochweisen Zauberers Virgilius erfolgt, in der andern dagegen durch Zufall. Der Ritter rückt nämlich in der zweiten Nacht die Kissen, um nicht zu weich zu liegen und dadurch in den Schlaf zu verfallen. Dadurch fällt die Zauberfeder heraus.

[2]) Bei Sidney J. H. Herrtage, the early english versions of the Gesta Romanorum (London 1879) Nr. XI p. 158 fg. Die Bedingung des great merchant ist (p. 160): the covenant shalle be this, that you make to me a charter of thin owne blood, in conducion, that yf thowe

In den deutschen Gesta, wo diese Legende in den Nebenumständen ein wenig abweichend lautet, ist die Schöne, welche dieselbe Sprödigkeit anwendet, um mit der nicht ganz züchtigen Wette den Bewerbern ihr Vermögen abzugewinnen, die Tochter des Kaisers Lucius. Um sie zu gewinnen, muß auch hier der Ritter ein Darlehn aufnehmen, und der Gläubiger läßt sich von ihm ein Stück Fleisch von seinem Leibe, wo er es nur haben wolle, verschreiben. Die Entscheidung aus dem Munde der verkleideten Kaisertochter lautet auch hier, zu dem hartherzigen Kaufmann gewendet: „Du mußt es so machen, daß du sein Blut nicht vergießest. So du aber doch sein Blut vergießen wirst, so wird billig erkannt, was du ihm dafür schuldig bist [1]." — Die Erzählung in den lateinischen Gesta weicht nur wenig von der deutschen Fassung ab. In dieser lautet die Schuldverschreibung, daß es dem Kaufmann gestattet sei, nach der Verfallszeit so viel von dem Fleische des Schuldners auszuschneiden, als das Gewicht des Darlehns von 1000 Mark beträgt [2]). In allen diesen drei Versionen ist die Fleischverpfändung durch nichts motivirt. Nur in der deutschen Version ist die Motivirung allenfalls schwach angedeutet. Der Kaufmann bietet das Geld an, weil er sich seines Zornes gegen den Ritter abthun wollte [3]).

---

kepe not thy day of payment, hit shalle e be lefulle to me for to draw awey alle the flesh of thi body too the bone, with a sharp swerde.

[1]) Bei Gräße, Gesta Romanorum, das älteste Mährchen und Legendenbuch des christlichen Mittelalters II. Hälfte, zehnte Erzählung, von dem Kaiser Lucio S. 163 fg.

[2]) Oesterley gesta Romanorum N. 195. Obviavit (miles) uno mercatori et ait ei: Domine, potes mihi 1000 marcis florinis commendare in necessitudine? Qui ait: quam securitatem mihi praestabis? Et ille: Quidquid vis. Cui mercator: volo ut chartam de proprio sanguine tuo faccias sub tuo sigillo, quoid . . . potestatem habeam tantum de carnibus tuis scindere . . . ubicunque mihi placeat, ita tamen quod carnes tue pecuniam meam ponderent.

[3]) Bei Gräße a. a. O. S. 166.

Es giebt übrigens noch eine andere Version von dieser Geschichte, die aus einem in England geschriebenen Manuskript aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt. Der Inhalt ist folgender: Von zwei vermögenden Brüdern in Dänemark wurde der Jüngere durch Verschwendung arm, und um den Schein der Wohlhabenheit zu erhalten und Gastfreundschaft zu bethätigen, mußte er den wohlhabenden Bruder um ein Darlehn angehen. Dieser, hartherzig, gewährte es ihm nur unter der Bedingung, daß er bei unterbliebener Zahlung ermächtigt sei, eine Handbreite Fleisch vom Herzen oder Haupte des verarmten Bruders auszuschneiden. Nach der Verfallszeit besteht der Eine auf seinem Pfande, und der König verurtheilt den Anderen nach der Strenge des Gesetzes zur Zahlung mit seinem Fleische. Das Volk hat aber Mitleid mit dem Unglücklichen und benachrichtigt den Königsohn von dem grausamen Urtheil, und dieser, milder gesinnt, läßt sich den Verurtheilten durch Blut als seinen Vasallen verschreiben. Nach diesem Vertrage spricht der Königssohn zu dem grausamen Bruder: „Nimm nun dein Fleisch, wo es dir gefällt, da aber das Blut mir gehört, so bist du des Todes, wenn du nur das Geringste davon vergießest [1]).“

Mit Recht hält Simrock [2]) diese Darstellung für alt. Sie ist gewiß noch älter als die Erzählung in den Gesta, da unter Brüdern diese Art von Pfandforderung im hohen Grade empörend und auch durch nichts motivirt ist. Auch erscheint die Dazwischenkunft des Königssohnes als ein Deus ex machina. In den anderen Versionen dagegen ist das Eingreifen der Schönen oder der Kaisertochter in die Handlung in der Sache selbst begründet. Den Ursprung dieser vielfach modificirten Erzählung

---

[1]) Thomas Wright, latin stories II p. 279 fg.

[2]) Die Quellen des Shakespeare in Novellen, Märchen und Sagen I S. 241.

lassen mehrere Forscher aus dem Orient stammen. Sie figurirt allerdings auch unter arabischen und persischen Märchen. Allein Simrock hat durchaus Recht, daß sie nur auf europäischem Boden entstanden sein kann. Er weist nach, daß dergleichen Erzählungen eine tendenziöse Pointe haben. In der Darstellung der Fleischverpfändung und der letzten Entscheidung soll eine rechtsgeschichtliche Idee zum Bewußtsein gebracht werden, nämlich der Gegensatz zwischen dem strengen Rechte und der Billigkeit, oder richtiger der Erfahrungssatz soll klar gelegt werden: summum jus, summa injuria. Nach der Rechtsstrenge muß der Richter laut des Vertrages das Ausschneiden des verpfändeten Fleischstückes dekretiren. Aber dieses jus strictissimum würde zur schreienden Ungerechtigkeit führen; denn der Schuldner würde damit sein Leben einbüßen. Diese Consequenz des summum jus zieht die intervenirende Rolle, sei es eine zauberkundige Schöne, eine Kaisertochter oder der Königssohn [1]). Die Erzählung in allen Variationen ist demnach eine Parabel mit einer didaktischen Pointe. Eine solche Conception und paraboliſch-didaktische Einkleidung können eben nur aus dem europäisch-mittelalterlichen Geiste entsprungen sein, welcher sich aus dem Dualismus zweier Culturströmungen entwickelt hat, aus der römischen, welche das strenge Recht in seiner Unerbittlichkeit, und aus der jüdisch-christlichen, welche die Barmherzigkeit betont. In allen Versionen dieser Parabel oder Legende, die auf christlichem europäischen Boden entstanden sind, ist von einem Juden durchaus nicht die Rede, ein solcher bleibt völlig aus dem Spiele, weil das Volksbewußtsein noch nicht so vergiftet war,

[1]) In der weitschichtigen Erzählung in dem Pecorone ist dieser Gedanke deutlich gegeben: Auf die Frage, wie die Republik Venedig regiert wird? lautet die Antwort: faccise troppa ragione, es wird viel zu sehr Recht gesprochen (Pecorone IV, 1. p. 40 b, unten ed. 1565), d. h. das Recht wird bis zum Unrecht gehandhabt.

in dem Juden die inkarnirte Liebloſigkeit und Unmenſchlichkeit zu erblicken.

Aus der ſchlichten Erzählung in dem Roman Dolopathos und in den verſchiedenen Verſionen der Gesta hat ein italieniſcher Novelliſt einen intereſſanten Roman zur Ergötzlichkeit des Hofes gemacht. Giovanni Fiorentino hat unter ſeinen fünfzig Novellen die Geſchichte von der Verpfändung des Fleiſches in epiſcher Breite und mit beſſerer Motivirung verarbeitet, in der Novellenſammlung Pecorone. Zur beſſern logiſchen Motivirung hat er zuerſt einen Juden hineingezogen und dieſem die gehäſſige Rolle zugetheilt, auf dem verpfändeten Fleiſchausſchnitt hartnäckig zu beſtehen. Giovanni Fiorentino iſt der erſte moraliſche Urheber aller gehäſſigen Conſequenzen gegen die Juden, welche aus dieſer Erzählung gezogen wurden.

Das von ihm reich verzierte Grundgewebe läßt die Entlehnung deutlich erkennen. Der Adoptivſohn eines ſteinreichen venetianiſchen Kaufmannes, Namens Gianetto, unternimmt mehr aus Reiſeluſt als aus Gewinnſucht eine Seereiſe von Venedig nach dem Orient, wird aber davon abgelenkt, und in einem Hafenplatze Belmonte feſtgehalten, um eine vornehme und ſchöne Wittwe aufzuſuchen, welche viel von ſich reden machte. Sie pflegte große Herren in ihre Nähe zu locken mit der Ausſicht, demjenigen Hand und Herrſchaft zu vergeben, der ihr Sinnesbefriedigung gewähren würde, widrigenfalls aber die Freier Hab und Gut ihr zu überlaſſen und leer abzuziehen, ſich verpflichten mußten. Wie mehrere Vorgänger verliert Gianetto zweimal die Wette und ſeine reiche Schiffsladung, da die Herrin von Belmonte ihm vorher einen Schlaftrunk beibringt. Um ſo mehr reizt es ihn, das dritte Mal den Verſuch zu machen, um die Liebe des räthſelhaften Weibes zu erobern. Aber durch den zweimaligen Verluſt iſt das Vermögen ſeines Adoptivvaters, Namens Anſaldo, ſo reducirt, daß er, um das Schiff zur Fahrt für den geliebten Adoptivſohn auszurüſten, eine Anleihe

von zehntausend Skudi bei einem Juden aus Mestre machen muß. Dieser verlangt als Pfand für unpünktliche Zahlung über die festgesetzte Frist hinaus ein Pfund Fleisch aus einem beliebigen Theil des Körpers. Gianetto, beim dritten Mal gewarnt, vermeidet den Schlaftrunk, gewinnt die Liebe und die Reichthümer der Herrin von Belmonte, lebt in Saus und Braus mit ihr und vergißt dafür zu sorgen, daß sein Adoptivvater den Zahlungstermin einhalten könne, obwohl er Reichthümer in Fülle besitzt. Dadurch geräth Ansaldo in Gefahr des Pfandverlustes. Denn der Jude aus Mestre besteht auf dem Vertrage, auf dem Ausschneiden des Fleischpfandes. Er will diesen Mord wissentlich begehen, um sagen zu können, daß er den reichsten Kaufherrn der Christenheit habe aus dem Leben scheiden lassen [1]). Die Entwickelung erfolgt, indem sich Gianetto endlich des Verfalltages erinnert, seiner Frau die Bedingung des Darlehns erzählt, von ihr gedrängt wird, nach Venedig zu eilen, diese sich verkleidet und von ihm unerkannt ihn dahin begleitet, sich als jungen Rechtsgelehrten aus Bologna ausgiebt und gegen den Spruch der venetianischen Richter auf buchstäbliche Erfüllung des Vertrages geltend macht, daß der Jude sein Leben verwirken würde, wenn er mehr oder weniger als ein Pfund Fleisch ausschnitte und dabei auch nur ein Tröpfchen Blut vergösse.

Die Novellen Pecorone schrieb Ser Giovanni Fiorentino, wie er selbst angiebt, im Jahre 1378 [2]). Wie kam er darauf, statt eines reichen heidnischen oder christlichen Kaufmannes (nach

---

[1]) Pecorone IV, 1. p. 40 a: el Giudeo non volle mai, anzi voleva fare quello homocidio, per poter dire, che hauesse morto il maggiore mercante che fosse tra Christiani.

[2]) Einleitungsgedicht zum Pecorone:

Mille trecento con settant' otto anno
Veri correvan, quando incominciato
Fu questo libro scritto et ordinato.

der Legende), einem Juden dieſe teufliſche Rolle in ſeiner Novelle beizulegen? Das chronologiſche Datum führt uns auf die Spur. Er ſchrieb drei Jahrzehnte nach dem ſchwarzen Tod, der Peſt, welche Millionen hinraffte, aber die Juden ſo ziemlich verſchonte. Darum wurden ſie allüberall der Brunnen- und Quellenvergiftung angeklagt und allüberall hingeſchlachtet. So wahnwitzig dieſer Wahn auch war, ſo wurde er doch von den Meiſten geglaubt, ja er ſchien als ein gerichtlich beurkundetes Faktum beſtätigt, da manche Juden unter der Folterqual die Vergiftung eingeſtanden hatten. Seit dieſer Zeit traute die Chriſtenheit den Juden jede teufliſche Bosheit zu [1]). Dieſen Umſtand benutzte Fiorentino für die logiſche Motivirung ſeiner Novelle, um den Mittelpunkt der Erzählung poetiſch wahrſcheinlich zu machen. Der erſte beſte Kaufmann ſollte auf Ausſchneiden eines Stückes Fleiſch von einem Ritter lieblos beſtanden haben, oder gar ein Chriſt ſollte von einem Chriſten ſo etwas verlangt haben, oder gar ein Bruder vom andern? Wie unwahrſcheinlich! Nein, ein Jude war's. Um ſich an dem Schmerz eines Chriſten zu weiden, hat er die Bedingung geſtellt und hart auf der Ausführung beſtanden. Es kann kein Zweifel darüber ſein, daß die Beſchuldigung der Quellenvergiftung und anderer ſeit der Zeit den Juden zur Laſt gelegten Ungeheuerlichkeiten den Verfaſſer der Novelle darauf geführt hat, den „falso Giudeo“ hineinzuziehen, um die Gemüthsverhärtung eines Gläubigers bis zu dieſem Grade zu motiviren. Sämmtliche Legenden von der Fleiſchverpfändung ohne Betheiligung eines Juden ſind älter

[1]) L. Deslongchamps bemerkt richtig: La pensée de faire jouer un pareil rôle à un juif, est le resultat des idées que l'on avait au moyens âge sur ce peuple maudit des chretien et persecuté par eux. Aber dieſe Begriffsverwirrung und dieſer Wahn iſt erſt in Folge des ſchwarzen Todes ſo allgemein geworden, daß die Fabeldichter es als Motiv gebrauchen konnten.

als das Jahr 1348 [1]). Gar zu böse hat es Fiorentino mit den Juden übrigens nicht gemeint. Denn er holte sich den kannibalischen Juden direkt aus Mestre, einem Städtchen bei Venedig. Warum nicht lieber aus Venedig selbst, wo es doch gewiß im vierzehnten Jahrhundert reiche Juden und reichere als in dem kleinen Städtchen gegeben hat? Es scheint, daß Fiorentino die Juden Venedigs nicht hat verletzen mögen. Shakespeare hat unzweifelhaft diese Novelle direkt benutzt [2]); denn er läßt die Portia, welche, als Rechtsgelehrter verkleidet, dasselbe Urtheil spricht, wie die schöne Wittwe von Belmonte im Pecorone, ebenfalls in Belmonte residiren. Auch die drollige Scene von dem vergebenen Ring und der simulirten Eifersucht ist der Novelle entlehnt. Aber da Shakespeare keinen Grund hatte, die Juden in Venedig zu schonen, läßt er seinen Shylock in Venedig wohnen.

War der Jude einmal als Sündenbock in diese Literaturgattung eingeführt, so konnte es nicht fehlen, daß er immer schwärzer und schwärzer geschildert wurde, so wie der Kern der Dichtung von der Fleischverpfändung noch vielfach variirt wurde. Aber so verschieden dieses auch ausgemalt wurde, eine Figur blieb seitdem stationär: der Jude, der auf seinem Pfunde

---

[1]) Oesterley, der letzte Herausgeber der lateinischen Gesta, setzt die Redaktionszeit derselben im Allgemeinen gegen das Ende des 13. Jahrh. oder spätestens in den Anfang des 14. Jahrh. (S. 257). Er fand eine Handschrift, welche ähnliche Stücke wie die Gesta enthält, die im Jahre 1326 geschrieben ist. Herrtage, der Herausgeber der englischen Gesta, adoptirt ebenfalls dieselbe Zeit für die Redaktion an (a. a. O. p. X). Die Legenden, welche in den verschiedenen Sammlungen vorkommen, können immerhin älter als das dreizehnte Jahrh. sein, also jedenfalls die Legende von der Fleischverpfändung älter als die Zeit des schwarzen Todes.

[2]) Die Entlehnung aus dem Pecorone geben sämmtliche Shakespeare-Forscher zu. Delius in seiner Ausgabe des Kaufmanns von Venedig theilt eine englische Uebersetzung des Pecorone mit, die Shakespeare gelesen haben kann.

Fleiſch beſteht. Viel grauſamer geſchildert als in Fiorentino's Novelle iſt er in einer Ballade, welche die Ueberſchrift hat: „Gernutus, the Jew of Venice“ oder a new song, shewing the cruelty of Gernutus a Jew. Dieſe Ueberſchrift giebt ſchon an die Hand, daß ſie an die italieniſche Novelle oder an eine andere Bearbeitung derſelben anknüpft. Aber noch deutlicher ſagt es die erſte Strophe:

In Venice towne non long agoe
A cruel Jew did dwell,
Which lived all on usurie,
As Italian writers tell[1]).

Alles romantiſche Beiwerk iſt in dieſer Ballade weggelaſſen. Die ſchöne Tochter des Kaiſers, oder die Zauberin, oder die vornehme Dame von Belmonte, welche Jünglinge aus Habſucht anlocken, und die ſich zuletzt als Reviſorin des Prozeſſes geriren, das romanhafte Bedürfniß nach Geld und die dadurch herbeigeführte Verlegenheit des Ritters oder des geliebten Adoptivſohnes, dieſes Alles hat der Balladendichter bei Seite gelaſſen und nur einen Kaufmann beibehalten, der einfach in Geldverlegenheit geräth, und einen Juden, welcher von jenem um ein Darlehn angegangen wird und die harte Bedingung ſtellt. Der Jude bildet den Mittelpunkt der Ballade, und deßwegen muß er doch einen Namen haben. Dieſer wird ihm gegeben; er wird Gernutus (Gernot) genannt — ein germaniſcher Name. Gernutus iſt ein gemeiner Wucherer, hart, herzlos, und dabei ein Filz. Nichts deſtoweniger verlangt der Wucherer Gernutus von dem chriſtlichen Kaufmann in Geldnoth keine Wucherzinſen, ſondern bloß die Verſchreibung eines Pfundes Fleiſch. Zum

[1]) In der Sammlung: Percy, reliques of ancient english Poetry, consisting of old heroic Ballads, songs etc. Volume I, 9. Auch bei Delius Ausgabe der Shakeſpeare'ſchen Dramen Bd. V.

Scheine verlangt er nur ein ſolches Pfand, um einen Scherz für müſſige Zungen zu machen.

No penny for the loane of it
For one yeare you shall pay;
. . . . . .
But we will have a merry jeast,
For to be talked long:
. . . . . .
And this shall be the forfeyture,
Of your owne flesh a pound.

Warum verleugnet hier der Filz ſeine Natur? Aus Haß gegen den Chriſten? Die Ballade deutet es nicht an. Aber der Miniſtrel beabſichtigte damit eine viel vernünftigere Moraliſation, als ſie in den Erzählungen in den Gesta gegeben zu werden pflegen, eine zeitgemäße und recht praktiſche Moraliſation. Es gab zu ſeiner Zeit in England blutſaugende, hartherzige Wucherer unter Chriſten. Gegen ſolche chriſtliche Wucherer und Blutſauger iſt die Pointe der Ballade gerichtet; dieſe wollte der Miniſtrel ſchilbern, aber der Jude mußte dazu herhalten:

Good people, that doe heare this song,
For truth J dare well day,
That many a wretch as ill as hee,
Doth live now at this day
. . . . . .
. . . . . .
From whome the Lord deliver me,
And every Christian too.
. . . . . .

Der Geiz iſt alſo durchaus nicht eine inhärirende häßliche Eigenſchaft an Gernutus oder Shylock; ſie verträgt ſich gar nicht mit der andern, welche ihn zur Befriedigung des Haſſes oder der Rache Hunderte oder Tauſende hinwerfen läßt um ein Stück

Fleisch „gut Fische damit zu ködern." Shakespeare staffirte seinen Shylock ebenfalls mit Geiz aus, er kannte also die Ballade von der Grausamkeit des Juden Gernutus von Venedig [1]). Indessen gleichviel, ob Shakespeare diese Ballade vor sich hatte oder nicht, sie beweist jedenfalls, daß die gehässge Rolle des Juden populär geworden ist, und daß die Erfindung dieser Figur den Weg von Italien nach England gemacht hat.

Sie ist aber noch weiter gewandert und auch nach dem Orient gedrungen. Dort erhielt indeß die Motivirung eine andere Wendung. Der Jude läßt sich von seinem Schuldner ein Pfund Fleisch garantiren, weil er dessen Weib liebt und dadurch die Befriedigung seiner Sinneslust zu erreichen hofft. Das Gerippe dieser Erzählung ist einfach: Ein armer muselmännischer Händler bittet einen reichen Juden um ein Darlehn von 100 Denare (Goldstücke), und verspricht ihm einen Antheil am Gewinn. Der Jude leiht sie ihm gerne, weil er auf dessen Frau ein lüsternes Auge hat. Er stellt daher die Bedingung, daß die Schuld binnen einer bestimmten Frist und nicht einen Tag darüber hinaus zurückgezahlt sein müsse, sonst müßte ihm ein Pfund Fleisch vom Leibe des Schuldners verfallen. Der Muselmann macht mit der entliehenen Summe gute Geschäfte und ist im Stande, noch vor der Verfallzeit die Schuld zu zahlen. Er sendet sie aber durch einen Boten, der das Geld verbraucht. Dadurch verstreicht die Frist, und der Jude besteht auf seinem Schein. Der Prozeß kommt vor einen Kadi, der auf Erfüllung des Vertrages erkennt. Der Muselmann appellirte aber an einen zweiten und dritten Kadi, und der letzte, ein Richter in Émesa, entscheidet eben so wie die Schöne im Dolopathos, in den Gesta und bei Fioren-

[1]) Der Editor der Reliques bemerkt zu dieser Ballade, daß Shakespeare sie gekannt haben müsse; aber sein Argument ist nicht stichhaltig, vgl. Delius a. a. O. und Simrock a. a. O. S. 215.

tino, daß der Gläubiger bei Verwirkung seines Lebens nicht mehr oder weniger als ein Pfund ausschneiden dürfe [1]). Englische Shakespeare-Erklärer haben aus dieser Erzählung gefolgert, daß sie ursprünglich aus dem Orient stamme und erst von da nach Europa verpflanzt worden sei [2]). Simrock bemerkt dagegen: „Auch der Occident hat vielfältig auf den Orient zurückgewirkt. Die Völker des Morgenlandes waren schon früh mit denen des Abendlandes durch Handel und Verkehr verbunden. Wie sollten sie nun ihre Waaren und nicht auch ihre Geschichten und Mythen ausgetauscht haben?" Der Beweis kann aber direkt geführt werden, daß die Legende aus christlichem Kreise stammt. Im Orient, in der Türkei, Persien, Aegypten und Arabien sind die Juden allerdings öfter brutal behandelt worden. Die Sultane und Paschas haben sie ausgeplündert und nicht selten erschlagen. Aber sie machten die Juden nicht schlechter, als sie waren, um ihre Brutalität zu beschönigen. Sie dichteten ihnen niemals Verbrechen oder Blasphemien an. Ferner waren die Juden im Orient nicht als Wucherer diffamirt, weil Zinsnehmen nach dem Islam nicht verboten ist. Nur in der Christenheit, in welcher das kanonische Gesetz jede Zinsnahme verboten hat, durften die Juden, die nicht diesem Gesetze unterlagen, dem Bedürfniß nach Darlehen genügen und Zinsen, hohe Zinsen nehmen. Ja, sie waren von verschiedenen Gesetzgebungen in christlichen Landen geradezu gezwungen, auf Zinsen zu leihen, durften sich dem nicht entziehen. Ein jüdischer Wucherer, dem eine schimpfliche Rolle zugetheilt wird, könnte daher nur innerhalb der Christenheit eingeführt werden. Endlich spielt die angeführte Erzählung in Emesa, d. h. Höma (Höms), in

[1]) Diese Erzählung theilt Malone, ein Shakespeare-Erklärer, aus einem persischen Ms. mit, die ich nicht erlangen konnte. Der Inhalt ist angegeben bei Simrock a. a. O. S. 218.

[2]) Besonders behauptet von Francis Douce, illustrations of Shakespeare p. 171.

einem Gebiete, wo von jeher und noch jetzt Christen wohnen. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Sage dorthin aus christlichen Kreisen nach dem Orient gedrungen ist.

Diese Annahme bestätigt vollends die Vergleichung mit einer ganz ähnlichen Erzählung, welche aus Persien stammt, in welcher die Religion der beiden Contrahenten gar nicht angegeben ist. Es wird einfach erzählt: Eine Person machte eine Wette mit einer andern, daß, wenn sie verlöre, die andere berechtigt sei, ein bestimmtes Gewicht vom Fleische ihres Leibes auszuschneiden. Da der Gewinnende auf dem Vertrage bestand, gingen beide zum Kadi, und dieser gab in bekannter Weise die Entscheidung, daß bei Strafe der Ausschnitt nicht mehr oder weniger als verabredet betragen dürfe [1]). So unduldsam auch die Perser von jeher gegen die Juden waren, so ist es ihnen doch nicht eingefallen, den ihnen Verhaßten eine gesteigerte Grausamkeit und Lieblosigkeit aufzubürden. Das war Sache des christlichen Judenhasses, neben Hostienschändung, Christenkinder-Schlächterei, Brunnen-Vergiftung auch einen jüdischen Shylock zu erfinden.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Francis Godwin, the Persian Moonschee II, Pleasant Stories Nr. XIII, p. 8 übersetzt aus dem persischen Original: A Person laid a wager nith onother, that if he did non win, the other might cut off a seer of flesh from his body.

Ueber jüdiſche Sitten und Gebräuche aus muhammedaniſchen Schriften.

Von

Ign. Goldziher.

(Schluß.)

2. Auch in Betreff von Gewohnheiten des alltäglichen Verkehres finden wir hin und wieder Bezugnahme auf Gebräuche der Juden, welchen nachzuahmen den Muhammedanern verboten wird. Bei Al-Gazâli finden wir folgende Tradition, jedoch mit der Bemerkung, daß ſie ſehr ſchwach beglaubigt ſei: Der Prophet ſagte: „Seiet den Juden und Chriſten nicht ähnlich; der Gruß der Juden beſteht in dem Deuten mit den Fingern (al-ischârat bil-asâbi'), der Gruß der Chriſten in dem Deuten mit den Händen (bil-akuff) [1]." Bei Gelegenheit der Geſetze, welche mit dem Beſuche des Grabes Muhammeds zuſammenhängen, heißt es bei demſelben Verfaſſer: „Nähere dich ſeinem Grabe nur ſo weit, wie du dich ſeiner edlen Perſon nähern würdeſt, wenn ſie am Leben wäre. Ebenſo wie du den lebenden Propheten nicht berühren oder küſſen würdeſt, ſondern wie du von Ferne ihm gegenüber ſtündeſt, dich vor ihm neigend, ebenſo halte es auch bei ſeinem Grabe. Denn das Berühren und Küſſen der Heiligengräber iſt Gewohnheit der Chriſten und Juden [2]).

3. In einer wohlbeglaubigten Tradition, der wir ſehr häufig in den verſchiedenen Sammlungen begegnen, verbietet

[1]) Ihjâ Bd. II, S. 188.

[2]) Ibid. Bd. I, S. 257 מאן אלמס ואלתקביל ללמשאהד עאדה אלנצארו ואליהוד.

der Prophet jene Art des Kopfraſirens, welche kaza' (קצה) genannt wird und darin beſteht, daß man einen Theil des Kopfhaares raſirt, einen anderen Theil aber unberührt läßt. In der Traditionsſammlung des Abû Dâwûd wird berichtet, daß der Prophet einen Knaben ſah, deſſen Kopfhaar zum Theil raſirt, zum andern Theile aber ſtehen gelaſſen war. Da verbot der Prophet das קצה und ſprach: Entweder müßt ihr das ganze Kopfhaar behalten, oder das Ganze raſiren. Al-Navavî motivirt dieſe Verordnung mit der Bemerkung, daß das kaza'-Raſiren Art der Juden ſei [1]).

Auch in Bezug auf Kleidung der Juden finden wir eine Andeutung in der muhammedaniſchen Traditionsliteratur; dieſelbe bezieht ſich aber nicht auf eine actuelle Gewohnheit, ſondern auf eine Sitte der Vergangenheit. Sie betrifft das Oberkleid der jüdiſchen ahbâr (= חברים) alter Zeit [2]), welches tajlasân (טילסאן) genannt wird und ohne Zweifel ſowohl etymologiſch, als auch ſachlich mit unſerm טלית identiſch iſt. Die Beſchaffenheit des tajlasân iſt in Dozy's, Dictionnaire dé taillé des noms des vêtements chez les Arabes S. 254—62, 278—80 weitläufig beſchrieben [3]). Uns intereſſirt hier nur, was die Muhammedaner von dieſem Kleidungsſtück mit Bezug auf Juden ſagen. Das hier in Betracht kommende Traditionsmaterial iſt ausführlich zuſammengeſtellt in Al-Sujûtî's Abhandlung „über die Vorzüge des T.," welche in einem Leydener Foliocodex, welcher eine Reihe Sujûtî'ſcher Abhandlungen vereinigt, enthalten iſt; ich habe aus demſelben bereits oben eine Stelle über Sadal angeführt. — „Anas b. Mâlik betrachtete einſt die Klei-

[1]) Al-Navavî zu Muslim Bd. IV, S. 453.

[2]) Von den Ahbâr der Benî Jſrâ'îl wird auch erzählt, daß ſie aus Demuth nie ohne Stab ausgingen. ZDMG. 1878 S. 347.

[3]) S. 254: »C'est une voile empesé fait de mousselin qu'on pose sur le turban ou seulement sur les epaules et qui retombe sur le dos.«

bung der Menschen beim Freitaggottesdienste und sah viele Tajlasâne darunter. Da sagte er: Als ob dies die Juden von Chajbar wären." „Am letzten Tage folgt der Antichrist (Daggâl) 70,000 Juden aus Ispahan, welche in Tajlasâne gehüllt sind." Nun entsteht für den muhammedanischen Theologen die Frage, wie es denn kommen konnte, daß dieses specifisch jüdische Kleidungsstück in den Islam eindrang, ohne daß auf dasselbe das Verbot, die Gewohnheiten der Juden nachzuahmen, Anwendung gefunden hat. Al-Sujûtî windet sich durch eine Fluth von gelehrten Bemerkungen und Citaten hindurch, um diese für ihn hochwichtige Frage zu beantworten. Er gelangt zu dem Resultate, daß das Tajlasân der Juden sich von dem der Muhammedaner darin unterschied, daß die beiden Seiten des muhamm. Tejlasân um den Hals gewunden werden, während das der früheren Juden, ähnlich der tarhâ, welches im Islam später als Ehrenkleid hoher Staatsbeamten in Mode kam, an beiden Seiten vorne frei herabhing [1]), ohne um den Hals gewunden und um die Schultern geworfen zu werden. Aus diesem Grunde wurde auch die tarhâ als jüdische Art des Tajlasân von vielen strengen Muhammedanern verpönt.

4. In dem arabischen Volksbuche, das wir gewöhnlich als 'Antar-Roman (kissat 'Antar) anzuführen pflegen, enthält der größte Theil des XVIII. Bandes der Kairo-Ausgabe in 32 Octavbänden, manches Material für das Thema dieses Aufsatzes. Gelegenheit hierzu bietet eine Episode der Heldenlaufbahn 'Antar's, die wir hier zum Verständniß des Folgenden kurz zusammenfassen wollen. Während sich der Held auf einer Reise nach Mekka befindet, hört er unterwegs lautes Wehgeschrei und erfährt,

---

[1]) Al-Sujûti l. c. fol. 10 b אין אל־טילסאן אלמנסוב אלי אליהוד כאן עלי שכל אלטרחה ירסל מן אלגאנבין מן גיר אדארה תחת אלחנך ולא אלקא למרפיה עלי אלכתפין.

daß ſein Feind Dul-chimâr, den er vor noch nicht langer Zeit beſiegte, ſich auf ſeiner Flucht nach Syrien mit den Juden von Chajbar verbündete, deren Befehlshaber G'abbâr b. Sachr hieß, mit deſſen Hülfe den Söhnen 'Antar's auflauerte und ſie im Kampfe beſiegte und gefangen nach Ḥuṣn Chajbar führte. Ein Jude, der im Kampfe verwundet wurde, machte dem Helden dieſe Mittheilung und erbot ſich, die Söhne 'Antars zu befreien. Der Jude, er hieß Abû Suhejl, — führte denn auch den 'Antar und ſeine Frauen nach Chajbar, übte aber Verrath an 'Antar. Er hatte nämlich mit dem Feſtungsvogt von Chajbâr, Namens Mejſcha (משא wol Moſche) ſchon früher verabredet, den 'Antar unter freundlichem Vorwande in das Netz der Feinde zu locken, ihn in trunkenen Zuſtand zu verſetzen und gefangen zu nehmen. Dies geſchieht auch, aber es gelingt unterdeſſen der Heldengattin 'Antar's, der Ġamra, erſt ihren in Chajbar gefangenen Sohn Ġaſûb zu befreien und dann im Verein mit ihm um die Befreiung 'Antar's zu kämpfen. Dies ſollte ihnen aber nicht gar leicht werden. Sie verurſachen zwar dem Mejſcha und ſeiner Schaar derartige Bedrängniß, daß Abû Suhejl dem Feſtungsvogt den Rath ertheilt, 'Antar und Genoſſen freizugeben, um der Niederlage zu entgehen, worauf aber Mejſcha nicht eingeht, der 'Antar dem byzantiniſchen Kaiſer, ſeinem größten Feinde, gefeſſelt überſenden möchte. Abû Suhejl weiß nun nur einen Rath.

Morgen, ſo ſagt er, haben wir Sabbathtag; wenn uns nun der Feind an dieſem Tage überrumpelt, an dem wir ruhen und nicht Krieg führen, ſo gelänge es ihm, die Gefangenen zu befreien. Wir müſſen vielmehr die Gefangenen an einen hohen unzugänglichen Bergabhang führen, und mittlerweile die uns verbündeten Chriſten beauftragen, uns ſo viel Hülfstruppen als nur möglich herbeizuſchaffen. 'Antar wird denn auch wirklich auf einen hohen Berg geführt, von wo ihn die draußen befindlichen Befreier ſehen konnten. Dieſe erbebten bei dieſem Anblicke. Sie glaubten, die

Juden wollen 'Antar und seine Kinder an diesen unzugänglichen Ort aussetzen und dem Verderben und Hungertode preisgeben. Inzwischen kommen die durch die Christen herbeigerufenen Hülfsschaaren herbei und umringen den Berg, auf welchem Antar ausgesetzt war. „Die Juden aber gingen auf einen hohen Hügel und hielten dort den Sabbath (asbatû) und ließen ihre Rosse und ihre Rüstung an einem andern Orte, um dann, wenn der Sabbath zu Ende geht, ihren Kampf und Krieg wieder aufzunehmen. Als sie auf jenem Hügel sich niedergelassen hatten, gingen ihre Vorsteher und Rabbiner und viele ihrer Aeltesten und machten eine Scheidegrenze um den Hügel herum (chattû haula dalika al-tall chattan) und unterschieden auf diese Weise den Sabbatboden von dem erlaubten Boden" (al-ard al-musbitâ min al-ard al-mubâhâ) (S. 108). Gasûb gelingt es nun, in Sklavenkleidung in die Festung zu gelangen, und seiner Heldenmutter und ihrer winzigen Schaar den Weg durch die zahlreiche Feindesschaar zu bahnen. Es begannen nun heldenmüthige, verzweiflungsvolle Kämpfe, die Belagerer schlagen sich durch das feindliche Heer durch und kämpfen einen löwenmuthigen Kampf. Während dieser Kämpfe kommen Truppen des byzantinischen Kaisers unter Anführung vieler Geistlichen, an ihrer Spitze Mar Tuma (Thomas) nach Chajbar und werden von den Juden, die in große Noth gerathen, freundlich begrüßt. Martuma hört mit Freuden, daß 'Antar, nach dem der Kaiser schon so lange fahndet, in der Gewalt der Juden ist. Mejscha schildert ihm jedoch die Bedrängniß, in welche sie durch 30 Belagerer versetzt sind. „Martuma lachte, als er dies hörte. Es ist wahr, sagte er, was man von Euch sagt, daß Ihr, Gemeinde der Juden, der Erniedrigung und dem Elend geweiht seid, darum müßt ihr auch Kopfsteuer und Tribut alljährlich bezahlen; ihr sollt aber noch heute sehen, wie ich mit jenen Niederträchtigen verfahren werde, die ihr mir geschildert habt." Es sollte aber anders kommen.

Gaſûb gelang es, ſeinen Vater zu befreien, der nun ſeine Genoſſen in Ermangelung von Waffen mit Knütteln ausrüſtet, und gegen Mar Tuma und die Juden kämpfend, große Siege erzielt. Tauſende von Juden und Chriſten werden getödtet, Mejſcha wird ans Kreuz geſchlagen, Mar Tuma und Abu Suhejl fallen im Kampfe, die Feſtung Chajbar aber wird niedergebrannt uud der Erde gleich gemacht.

Dies iſt ein kurzes Reſumé jener farbenreichen epiſchen Schilderung, die in unſerem Roman Bd. XVIII S. 74—144 zu finden iſt. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß hier ſehr viel Gelegenheit, auf Jüdiſches hinzudeuten, gegeben war. Dieſe Epiſode gehört mit zu jenen polemiſch gefärbten Stellen in Volksbüchern, deren ich in meinem Aufſatze über polemiſche Literatur der Muhammedaner Erwähnung that. Wie vieles Andere im Antar-Roman iſt auch der Kampf 'Antars gegen die Juden von Chajbar die poetiſche Verſetzung von Ereigniſſen der erſten Zeit des Islam in die voriſlamitiſche Zeit, wie denn 'Antar ſelbſt als Vorläufer Muhammeds geſchildert wird. Wir wollen nun Einiges von den jüdiſchen Beziehungen hervorheben, die in den oben excerpirten Stücken zu finden ſind. Nun vor allen Dingen die Würdennamen der jüdiſchen Befehlshaber. Der Vorſteher wird chazân (חזאן) genannt. Abû Suhejl, der Verräther 'Antars, ſtellt ſich ihm mit folgenden Worten vor: „ . . . denn ich bin bei den Juden von hoher Würde und ich ſtehe im Anſehen ihrem großen chazân gleich“ (S. 82). Der Pluralis iſt: chazânûn. Außerdem begegnen wir in dieſem Stücke noch zweien Würdennamen; ſo z. B. in dem oben überſetzten Stücke, wo von der Sabbathgrenze die Rede iſt und außerdem ſehr oft. Der eine iſt bald karnâs, bald karfâs geſchrieben und bezeichnet ein hohes Ehrenamt; es iſt zweifellos, daß hier das Wort פרנאם zu leſen iſt [1]), was bei den in der arabiſchen Schrift leicht zu

[1]) In den Texten hat dieſes Wort ſtets arab. س als letzten Buchſta-

verwechselnden Buchstaben ד und ק, ר und ד leicht in jenes monströse Wort corrumpirt werden konnte. Der Träger eines andern, anscheinend geistlichen Amtes, heißt fast ein Dutzend mal dzsaukâr. Damit weiß ich nun nichts anzufangen, es sei denn, daß dies Wort, das bis zur Unkenntlichkeit corrumpirte chacham sein sollte, was ich aber selbst für unwahrscheinlich halte. Sehr interessant in Bezug auf die Vorstellung von dieser Amtsperson ist folgende Stelle, an welcher die Tendenz, die jüdische Religion in's Lächerliche zu ziehen, nicht zu verkennen ist. S. 143: Der Jude G'abbâr verliebt sich in 'Antars Frau 'Ablâ und äußert dem Dul-Chimâr gegenüber den Wunsch, sie zum Weibe zu nehmen. „Da sprach zu ihm D.-Ch., der Verräther, wie, ist es denn bei Euch erlaubt, daß jemand ein Weib heirathe, das nicht zu seiner Religion gehört, und nicht von seinem Stamme ist? Wie wird sie dir der Dzsaukâr (in der Beyruter Ausgabe Bd. VI S. 234 steht an dieser Stelle Dzsaurakân) erlaubt machen, und wie werden dies die großen Juden aufnehmen?" Da sagte Gabbâr: Dies ist bei uns erlaubt und wir mißbilligen dies nicht; doch ist es mit einer Bedingung verknüpft. Wenn jemand eine Sklavin besitzt, die sein Herz liebt, und um welche seine Gedanken und sein Sinn schwärmt, und er will sie gutwillig zum Weibe nehmen, so muß sie mit einem der angesehensten Chazanin drei Nächte ganz allein in der Synagoge zubringen, ohne daß sonst ein Mann oder ein Weib zugegen sei, dann tritt sie ein in die Religion der Beni Isra'îl."

---

ben. Mit ם am Auslaute kommt סרנאם als jüdischer Personennamen in der Beyruter Ausg. VI, 244 vor mit dem Epitheton סלעון בן סלעון. In der Kairo-Ausg. XVIII, 89 heißt derselbe Mann Hârûn „ein Scheich, der Weiser und Arzt war, der die Ursprünge kannte und Wissenschaft hatte von dem, was in der Thora an Geboten und Verboten enthalten ist, ferner alle Arten der Kräuter, Wurzeln und Pflanzen kannte, welche dem Körper schädlich sind; er gab davon jedem, der ihm dafür zahlte." Mit Hilfe dieses Naturkenners gelingt es Mejscha, den Helden 'Antar zu berauschen.

Dieſe Notiz zeigt uns, welch böswillige Abſicht den Beziehungen des Verf. des Romanes auf das Judenthum zu Grunde liegt. Dieſe fühlen wir auch aus einigen allgemeinen Aeußerungen heraus, die er gelegentlich den Helden der Erzählung in den Mund legt. Wir hörten oben bereits eine Charakteriſtik des Judenthums aus dem Munde des byzantiniſchen Pfaffen Tuma. Wir begegnen im Laufe der Erzählung allen jenen Schimpfwörtern mit Bezug auf Juden und Judenthum, welche den Kennern der polemiſchen Literatur gar ſehr bekannt ſind; nur daß ſie hier vorislamiſchen Heiden in den Mund gelegt werden. Gamra, das Heldenweib 'Antars nennt die Juden „ein Volk, das man als perfid, verrätheriſch und arm an Treue zu bezeichnen pflegt" (S. 92). Später ſagt dieſelbe Heldin zu ihren Leuten: „Bei Gott, ich fürchte für Euch, o Vettern! vor dieſen widrigen Juden. Vielleicht haben ſie eine Liſt gegen uns geſchmiedet, um uns ins Verderben zu ſtürzen. Denn ſie ſind ein perfides Volk, das man als ſchlecht und liſtig zu ſchildern pflegt; ſie ſind ohne Zweifel das ſchlechteſte aller Völker" (S. 110) [1]. Auch das Chriſtenthum wird im Antar-Romane ebenſo wie in andern arab. Volksbüchern aufs Aergſte verhöhnt [2], und deſſen rituelle Gebräuche in's Lächerliche gezogen. Dem Judenthum werden, wie wir eben geſehen, ſolche Gebräuche angedichtet.

---

[1] In einer anderen Epiſode des Romans Bd. XVI p. 15 heißt es gelegentlich von den Juden: „Sie halten zwar Moſes hoch, aber ſie legen kein Gewicht auf ſein Geſetz (sunna)," d. h. ſie befolgen es nicht.

[2] Beſonders 'Antar XIV, 76, 6, XXIX, 43, 68, 93, vgl. XXXII. 71. Tauſend und Eine Nacht Nr. 89 (ed. Bulak I, 282), 91 (I, 284), 92 (I, 287) u. a. m. Das Judenthum wird auch noch an folgender Stelle der obigen Epiſode verhöhnt: Bd. XVIII, S. 95 ſagt der verrathene 'Antar: „O mein Volk! ſeht ihr denn nicht, was uns dieſe Verfluchten zugefügt, die weder Verſtand noch Religion beſitzen, nachdem ſie ſchon durch uns erniedrigt waren. Bei Gott! wenn ich nochmals ihrer Gewalt entkomme, ſo laſſe ich keinen Juden, den mein Auge erblickt, übrig, mein Schwert treffe ihre Leiber und ritten ſie auch auf dem Kalbe, das ſie anbeten."

Andere jüdische Gebräuche, die in der Chajbarepisode des Antar-Romans erwähnt werden, sind folgende: S. 90: „Abû Suhejl sandte in die Festung und er ließ alle darin befindlichen Aeltesten herauskommen; sie hoben die heiligen Bücher (al-as fâr) auf ihre Köpfe und schrieen allesammt die Psalmen Davids (mazâmîr Dâwûd) und in dieser Weise empfingen sie den 'Antar, wie dies ihre Sitte ist." In der Beyruter Ausgabe des Romans heißt es an Stelle der oben erwähnten Abgrenzung des sabbathlichen Bodens „denn das Sprechen am Sabbathtage ist verboten und eine Sünde, die nicht verziehen wird und eine Uebertretung, die nicht gesühnt werden kann" (Bd. VI p. 259). In der Kairo-Ausgabe fehlt dieser Passus. S. 110 (Kairoer Ed.) sagt ein Getreuer der Gamra, der zu einem Ausfall am Sabbathtage räth: „Fürchte nicht, o Emîrâ! ich weiß, daß sie in jedem Monat vier Tage haben, an welchen sie, solange die Zeiten dauern, ihre Beschäftigungen einstellen, und an welchen sie ihre Angelegenheiten zu verrichten nicht im Stande sind, es sei denn, daß sie gewaltthätig gezwungen werden und ihnen eine Sache zukäme, die ihnen Schaden bringt. Dieser Tag nun ist einer dieser Tage, auf welchen sich diese für ewige Zeiten gegebenen Gesetze beziehen. So laß uns denn heute den Kampf aufnehmen." Auf die ewige Geltung des Sabbathgesetzes legen auch die Polemiker Gewicht. S. ZDMG. a. a. O. S. 380 Anm. 3.

Die arabischen Volksbücher leisten Erstaunliches in der Erdichtung von Schwurformeln. Alle Völker schwören in ihrer Weise, im Sinne ihrer Religion und da in dieser Literatur ganz fabelhafte Religionen angeführt werden — namentlich im Romane des Sejf — so begegnen wir auch den fabelhaftesten Schwurformeln. Die Juden des Antar-Romans schwören auch in Formeln, die ihrer Religion entnommen sind. Der gebräuchlichste Schwur ist: wa-ḥakk al schêm (שם), also beim Schêm; der Verfasser glaubt aber Schêm sei ein Buch, worauf der Jude schwört,

ſowie etwa Taurat (die Thora), bei welcher auch ſehr viel geſchworen wird. S. 102 ſagt Abû Suhejl: „Beim Schêm und was dieſer an Geſetzen enthält, ſchwöre ich, weder Gabbar noch Du-l-chimar werden dieſe Böſen erreichen können, und kämpften ſie auch auf dem Eſel Ezra's (al-'Uzejr)." S. 120 ſagt Mejſcha': „Ich ſchwöre bei dem Kelîm (Beinamen Moſes', d. h. derjenige, zu dem Gott geredet) und was er veröffentlicht, fürwahr, es hat uns erreicht der rothe Tod und die geformte Plage, die nichts ſchont und nichts übrig läßt; dies iſt, beim Schêm! der Vater der Ritter, 'Antar." S. 127 ſagt Mejſcha: „חק אלשים ואלעשר כלמאת. Beim Schêm und den zehn Worten, du haſt es verſchuldet, daß wir in dieſes Unglück gerathen." Abû Suhejl aber antwortet hierauf: „Ich bitte Gott, daß er deinen Namen auslöſche aus dem Taurat אלתוראת מן אסמך ימחו אן." Die zehn Worte kommen oft in jüdiſchen Anrufungen vor; ſo z. B. auch in Tauſend und Eine Nacht Bd. I, 103 (Bulaker Ausgabe = Nacht 25), wo ein jüdiſcher Arzt ſagt: „O Eſra, o Herrgott und die zehn Gebote, o Aron und Joſua b. Nun." Auch in unſerer Epiſode begegnen wir den Zehngeboten in vielen Hülferufen der Juden; ebenſo auch dem Moſes und Aron. S. 85 ſagt Abu Suhejl zu dem mißtrauiſchen 'Antar: „Verhüte der Gott Moſes' und Aron's, daß ich wäre von denjenigen, die Schutz finden und dann verrathen." Beyrûter Ausgabe VI, 249 wird der verzweifelte Mejſcha von ſeinen Getreuen getröſtet: „Bei dem, den ſeine Mutter ins Meer geworfen und der den Bart Pharaos ausgeriſſen u. ſ. w."

Zum Schluß erwähne ich noch einer jüdiſchen Phraſe, der wir wiederholt in unſerer Epiſode begegnen und in beiden Ausgaben ganz corrumpirt wiedergegeben iſt. Nachdem Mejſcha ſich von Gamra und ihren Mannen umringt ſieht, ruft er aus, indem er ſein Haupt gen Himmel erhebt und aus lauter Reue ſeine Hände beißt: „chartûna vor Euch und zu dir (und der

Verf. setzt erklärend hinzu: „d. h. o Gott, nimm uns in Schutz und wir hoffen auf Dich") beim Schêm, wir sind verloren, nachdem wir gewonnen hatten!" (S. 93). In der Beyruter Ausg. (Bd. VI, 299) fehlt das Wort chartûna, und der Ausruf Mejscha's lautet: „Nimm uns in Schutz, o Gnädiger und erbarme dich unser, o Erbarmungsvoller!" Nach der völligen Niederlage sagt derselbe Mejscha S. 127: „chatûna, chartûna, d. h. nimm uns in Schutz." In der Beyruter Ausgabe S. 271 heißt es an dieser Stelle chamtûna ma'tûna, mit derselben Erklärung. Ich glaube, es unterliegt keinem Zweifel, daß diesem chatûna, chartûna mit seinen Bejruter Verballhornungen das hebräische חמאנו zu Grunde liegt, das der Verfasser als ein in hebräischen Bußgebeten häufig wiederkehrendes Wort kennen mochte und daß er sich als „Schütze uns" erklären ließ.

Budapest, im Mai 1880.

Abraham ben Chija und Jehuda Halewi.

Nach einer handschriftlichen Quelle.

Zu den Gedanken, die dem philosophischen Systeme Jehuda Halewis den Ruhm der Originalität eingetragen, gehört in erster Reihe seine Ansicht von der Erblichkeit der Prophetie [1]). Für manche im Kusari entwickelten Gedanken wurden in letzter Zeit die Quellen aufgedeckt [2]), aber eine fremde Beeinflussung der Lehre von der Vererbung der prophetischen Seele in der Familienkette Adam-Noah-Abraham wurde beharrlich zurückgewiesen [3]). Wir sind jedoch in den Stand gesetzt, einen Autor vorzuführen, der jedenfalls in Betreff jener Theorie als ein Vorgänger Jehuda Halewis wird bezeichnet werden müssen, und dessen Benützung im Kusari wohl kaum bestritten werden kann; es ist dies der ältere Zeitgenosse und Landsmann Jehuda Halewis: Abraham ben Chija der Astronom. Seinem ספר מגילת המגלה, das uns handschriftlich vorliegt [4]), entnehmen wir folgende Stelle aus dem dritten Abschnitte S. 29a:

---

[1]) Grätz, Geschichte VI. S. 139 ff.

[2]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, das Kapitel Jehuda Halevi und Gazzali 119 — 140.

[3]) Kaufmann, a. a. O. S. 177 Anm. 136 und 226, Anm. 212.

[4]) Dieses Manuscript, 56 Blatt Groß-Quartpergament enthaltend und in höchst zierlicher Quadratschrift von deutscher Hand in doppelten Columnen geschrieben, gehört dem bekannten Mäcen Herrn Abraham Merzbacher. Die erste Seite des Manuscriptes ist stark geschwärzt und darum manche Stellen auf derselben unleserlich. Von zwei Blättern — hinter 31 und 42 — fehlt ein großer Theil, in Blatt 53 ist ein Stück in Quadratform herausgeschnitten — vielleicht von einer Kinderhand, die sich von dem Sternbilde angezogen fühlte, das dort gezeichnet war.

Auch Cod. Hebr. 10 der Münchener königlichen Hof- und Staatsbib-

ואנו שבים עוד לתולדת דבריו ואומ' שתוך נפח נשמת חיים מהורה באדם הראשון ובנשמה הזאת היא דומה למלאכים ככת' בדמות אלהים עשה אתו . והנשמה המהורה הזאת הזאת נתגלגלה מאדם הראשון אל שת ככת' ויולד בדמותו כצלמו בנשמה אשר הוא דומה בה ליוצרי העולם[1]) העליון בה בעצמה כצלמו ולא צלמו[2]) ממש ועל העניין הזה נתגלגלה[3]) הנשמה משת לאנוש ומאנוש לקינן ומקינן למהללאל ומהללאל לירד וכן עד נח ולא היתה הנשמה המהורה הלזה אלא אנוף אחד[4]) בלבד הם הרי אשר נוכרה מיוחסן בתורה להודיע שמיוחסן לא היתה מיוחסת עונש ככל אנשי דור המבול וכן נתגלגלה הנשמה הזו מנח לשם ומשם לארפכשד וכן עד אברהם אבינו לא היתה הנשמה הלזה אלא בנוף אחד בלבד ומאברהם אבינו ליצחק ומיצחק ליעקב בכל הדורות האלה לא היתה הנשמה המהורה[5]) אלא בנוף אחד מהור בכל דור ודור מאדם הראשון עד יעקב אבינו, אבל היה בין הנופות האלה מעלת בהרה ובצדקות[6]) שהיה אחד מהן מוסיף על השני בטהרה ובצדקות ולא היתה נשמה מהורה נמצאת בכל דור ודור כי אם בנוף אחד מהור מפני שהנשמה המהורה הנפרדה באדם הראשון היתה מבעה בתוך שני הנפשות האחרות שהן נפש והבהמית והנפש

---

liothek enthält das ספר מגילת המגלה (ſ. Steinſchneider, Catalog), aus dem von Geiger im Orient Jg. XI, Ltbl. S. 425 ein Theil der Einleitung und ein Stück aus dem dritten Abſchnitte veröffentlicht und von Filipowski in ſeiner Einleitung zum ס' העבור wiederholt zum Abdruck gebracht worden.

Eine Vergleichung des Cod. Merzbacher mit dem genannten Cod. der M. Staatsbibliothek, den wir mit „Cod. Monac." bezeichnen wollen, ergiebt den entſchiedenen Vorzug des Erſteren vor dem Letztern. Wohl leidet auch der Cod. Merzb. an vielen Incorrectheiten, allein der Text des Cod. Monac. iſt ungleich verderbter, indem daſelbſt ganze Zeilen weggelaſſen ſind. Der hier gegebene Abdruck, dem wir den Cod. Merzb. zu Grunde legen, jedoch einzelne uns beſſer ſcheinende Lesarten des Cod. Monac. in den Text aufnehmen und auf die Abweichungen aufmerkſam machen, wird das Geſagte beſtätigen.

[1]) העולם fehlt in Cod. Merzb.
[2]) Cod. Merzb. בצלמו.
[3]) Von נתגלגלה — הנשמה המהורה f. in Cod. Monac.
[4]) Cod. Merzb. אלא בנוף בלבד.
[5]) Cod. Merzb. המהורה נשמה; Cod. Monac. הנשמה המובה.
[6]) ובצדקות f. in Cod. Merzb.

המתאוה [1]) ולא היתה יכולה להפרד מהן ולא לצאת ממצולת טבען מפני עון התאוה הגורמת לאכל מפרי העץ עד אשר כפר הק' על הארץ בימי המבול ונצלה הנשמה מתוך טבע הנפש המתאוה ונשארה עוד טבועה במצולת הנפש הבהמית עד שנתן לה הק' כח להנצל ממנה בסוף דור החם השלישי [2]) בקרוב השלמת ימי הרחשך אשר היה בעולם, וכל הדורות העוברות היתה יוצאה מגוף אחד טהור אל גוף אחר כמוהו, או טהור לגבי הדור ההוא ולא היתה בכל הדורות הרחם נכנסת [3]) כי אם בגוף אחד בלבד ולא היו נמצאים שם אחים צדיקים על עניין אחד עד שבא יעקב אבינו והיה ראש לדורות ליום הרביעי [4]), והיה הנשמה פורה בו ומתיילדת בגופו והיו כל בניו טהורים וצדיקים ונשמת כל אחד מהם נשמת חיים בעלת החכמה [5]) ויראה וצדקה, ועל העניין הזה היו בניהם [6]), ראוים להיות וכן בני בניהם עד סוף כל הדורות ומשם זכו לקבל את התורה ולהקרא בנים למקום ככת' בנים אתם לי' אלהיכם. ונקרא ישראל בכור בנים ככת' בני בכורי ישר' שמכח החולה הנשמה הטהורה לפרות ולצמוח ולרבות ובגופי בניו ובני בניו היא מתיילדת ואינה מתיילדת בשאר האמות ככת' רק אתכם ידעתי מכל

---

[1]) Ausführlich wird diese Eintheilung an einer früheren Stelle desselben Abschnittes (Cod. Merzb. 23 b) behandelt. Die menschliche Seele bestehe aus drei Seelenkräften, einer vegetabilischen, animalischen und intellectuellen Kraft: ואחה יכול לדרוש מכאן סדר בריאת שלש כוחות אשר לנפש האדם והן נפשו החיה ונפש המתאוה ונפש הדברנית. Die Thätigkeit dieser Seelenkräfte wird ähnlich definirt wie Kusari I, 31—35.

[2]) Abr. b. Chija bezieht sich hier auf seine weitläufigen Auseinandersetzungen im zweiten Abschnitt, wonach die Welt 7 Schöpfungstage bestehen wird, den Tag zu 857 1/7 Jahren gerechnet, als dem siebenten Theil von 6000. (Bekanntlich wird diese Zahl von תנא דבי אליהו, Aboda Sura 9 a, als Weltdauer angenommen). Jedem Schöpfungstage werden 7 Geschlechter zugetheilt. Abraham und Isaak lebten am Schlusse des dritten, Jakob am Anfange des vierten Tages. Weil aber die Himmelslichter erst am 4. Tage geschaffen wurden, und die ersten 3 Tage bis gegen Ende derselben Finsterniß die Erde umhüllte, darum konnte die Thora (dieses Himmelslicht) erst den Geschlechtern, die am Schlusse des dritten und am Anfang des vierten Tages lebten, gegeben werden. Bis dahin hatte auch die Seele Adams ihren Läuterungsproceß vollzogen.

[3]) Von נכנסת — יעקב אבינו f. in Cod. Monac.

[4]) s. Anm. 12.

[5]) Cod. Merzb. חכמתו.

[6]) Cod. Merz. ביניהם.

משפחות האדמה, ופעלת ידעתי בכאן היא מלשון מודע ומיודע אשר היא חבר כלומ' רק בכם התזכרה הנשמה אשר נפרדת באדם על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם מפני שיש בכם נשמת חיים וחכמה הראויה למצות ולהזהיר ולקבל שכר המעשה מעונש ומזכות והפקידה הואת תורה בעת המיתה כמ' אם יכפר העון הזה לכם עד תמותון. וכשתמותון יהיה מכפר כשאר עונותיכם המתכפרים [1] אחר המיתה עד שתהיו לעתיד עולים מקברותיכם ואתם טהורים וקדושים וזוכים [2] לחיי עולם ככמ' ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר.

Die Aehnlichkeit der hier entwickelten Gedanken mit denen Jehuda Halewis [3]) ſpringt in die Augen [4]).

Nach Beiden iſt Adam von Gott eine ihn von anderen Menſchen auszeichnende Seele zu Theil geworden, die ſich unter ſeinen Nachkommen in der Linie Noah-Abraham fortgeerbt hat.

---

[1]) Cod. Merzb. המכפרים.

[2]) וזוכים f. in Cod. Merzb.

[3]) Kuſari I, 95, IV, 15 u. a. St.

[4]) Man wäre verſucht, die Uebereinſtimmungen der beiden Autoren auf eine gemeinſame Quelle zurückzuführen, nämlich auf die arabiſche Theorie, daß „das Licht vor Gott in die Lenden Adams, dann in die Noahs, dann in jene Abraham's deponirt worden ſei, und ſo habe Gott nicht aufgehört, jenes Licht von edlen Lenden in reine Mutterſchooße zu übertragen, bis es durch Mohammeds Eltern ins Leben getreten ſei, ſ. Alfred v. Kremer, Geſchichte der herrſchenden Ideen des Islams S. 146 bis 148 und Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed II, S. 254—257.

Es erſcheint allerdings ſehr wahrſcheinlich, daß Abr. b. Chija und vielleicht auch Jeh. Halewi jene arabiſche Theorie gekannt habe und von derſelben beeinflußt worden ſei. Allein die Art der Uebertragung jener Lehre auf das jüdiſche Gebiet und die Uebereinſtimmung, die hierbei in einzelnen bezeichnenden Momenten bei Beiden hervortritt, wäre nicht hinreichend erklärt, wenn nicht eine directe Benützung Abr. b. Chijas durch Jehuda Halewi angenommen würde.

Kaufmann a. a. O. weiſt die Annahme einer Einwirkung jener arab. Theorie auf die Lehre Jeh. Halewi's vollſtändig zurück; doch iſt auch er, dem ich die Hauptſtelle aus dem ס' מגילת המגלה mitgetheilt, der Anſicht, daß wir im Kuſari eine Benützung derſelben vor uns haben.

Beide betonen wiederholentlich, daß in die seeliſche Erbfolge Adams bis zu Jakob ſtets nur ein Sohn eingetreten iſt, während die übrigen Kinder von derſelben ausgeſchloſſen blieben. Jakob hingegen hat die gottbegnadete Seele auf alle ſeine Kinder vererbt und dieſe wieder auf ihre Nachkommen, ſo daß die Letztern in ihrer Geſammtheit der göttlichen Offenbarung auf Sinai theilhaftig wurden.

Bezeichnend iſt es auch, daß Jeh. Hal. (Kuſari I, 47) die würdigen Erben Adams בנים κατ' ἐξοχήν nennt [1]), ein Ausdruck, den auch Abr. b. Chija gebraucht ולהקרא בנים למקום nach Aboth 3, 14.

So groß aber auch ihre Uebereinſtimmung iſt, ſo dürfen doch auch die Unterſchiede nicht überſehen werden, die in der Entwickelung ihrer Theorie hervortreten.

Nach Abr. b. Chija wurde die Seele Adams in zwei andere Seelen, in eine vegetabiliſche und eine animaliſche verſenkt, von welch Beiden ſie ſich erſt im Zeitalter Jakobs zu befreien vermochte. Von Alledem weiß Jeh. Halewi Nichts. Nach ihm beſaß Adam die denkbar vollkommenſte Seele und den allervollkommenſten Verſtand Kuſari I, 95: והוא אשר קבל הנפש על תומה והשכל על תכליתה מה שביכולת האנושי Nach Abr. b. Chija wohnte bereits der Adam von Gott eingehauchten Seele die Begabung der Prophetie inne, die freilich in Folge der Unvollkommenheiten, die der Seele anklebten, nur unvollkommen ſein konnte und ſich erſt im Verhältniſſe zu ihrer Läuterung ſteigerte [2]). Nach Jehuda

---

[1]) ſ. Caſſel S. 41. Anm. 2.

[2]) Megillat Hamegalleh 2. Abſchn. Cod. Merzb. S. 16 a—18 a. Nach den dortigen Ausführungen giebt es drei Hauptſtufen der Prophetie. Der auf der 1. Stufe Befindliche empfindet die Wahrheit in ſeinem Innern und iſt überzeugt, daß der Gottesgeiſt ihn beſeele; doch vernimmt er weder eine Stimme, noch ſieht er eine Geſtalt. Auf dieſer Stufe befanden ſich Adam und die Geſchlechter vor der Sündfluth.

Halewi hingegen trat zu der vollkommenen Seele, mit der sich auch edle Charaktereigenschaften und tugendhafte Handlungen verbinden mußten, noch eine göttliche Kraft (כח אלהי od. עין אלהי) hinzu, welch Letztere erst die menschliche Seele mit Gott in Verbindung brachte und zur Prophetie befähigte [1]). Man sieht, die Gedanken Abraham b. Chijas haben unter Jehuda Halewis Behandlung eine vollständige Umprägung erfahren. Das astrologisch-mathematische Beiwerk wurde gänzlich beseitigt, die Lehre von der Prophetie, von der bei Abr. b. Chija nur nebenher die Rede ist, wurde im Kusari in den Vordergrund gestellt und in ein großes System gebracht, das bei aller Anregung und Beeinflussung, die es von Außen her erfahren, doch im Ganzen den Stempel seines originellen Geistes an sich trägt.

Zum Schlusse müssen wir noch einem Einwande begegnen der uns aus chronologischen Gründen entgegengehalten werden könnte. Die Daten-Bestimmungen des Todes Abr. b. Chija's und der Abfassungszeit seiner Werke sind vielfach schwankend und widerspruchsvoll. In einem Manuscr. des ספר חשבון המהלכות (Cod. Luzzato) ist als Datum der Vollendung der Abschrift die Jahreszahl תתצו (1136) angegeben und zu dem Namen des Verfassers die Euphemie זקיל hinzugefügt. Daraus schließt Luzzato [2]), daß Abr. b. Chija im J. 1136 nicht mehr am Leben

---

Auf der 2. Stufe der Prophetie wird eine Stimme gehört, aber keine Gestalt wahrgenommen, wie dies bei Noah nach der Sündfluth, zum Theil bei den Erzvätern und bei den Zeugen der Offenbarung auf Sinai der Fall gewesen.

Die Erzväter erhoben sich zur 3. Stufe, auf welcher Stimme und Gestalt wahrgenommen werden.

Die 3. Stufe weist wiederum 3 Grade auf: 1) der Prophet erkennt die Gestalt eines Menschen, 2) die Sendung wird ausdrücklich als eine göttliche bezeichnet, 3) Gott offenbart sich mit dem Eigennamen יהוה. Diesen höchsten Grad der Prophetie habe Moses erreicht.

[1]) s. Cassel S. 63 Anm. 3.

[2]) Kerem Chemed VII. 78.

gewesen. Dagegen macht nun Rapaport [1]) folgende Bedenken geltend: Das ס' צורת הארץ wurde im Jahre התצ"ג (1133) verfaßt [2]); unmittelbar nach Vollendung desſelben ging Abr. b. Chija an die Bearbeitung des ס' חשבון המהלכות, was er in der Einleitung zu demſelben erzählt, und hatte außerdem — wie aus der Einleitung zum ס' צורת הארץ hervorgeht — noch die Abfaſſung eines מלאכת הנסיון vor, welches Werk Rapaport für identiſch mit dem ס' מגילת המגלה hält. Man könne aber nicht annehmen, daß Abr. b. Chija in dem kurzen Zeitraum von zwei Jahren (1133—1135) die Werke חשבון המהלכות und מגילת המגלה (מלאכת הנסיון) verfaßt haben ſollte. Darum iſt R. der Anſicht, die im ס' חשבון המהלכות angegebene Jahreszahl התצ"ו (1136) rühre von dem erſten Abſchreiber des Werkes her, zu welcher Zeit ſich Abr. b. Chija noch am Leben befand, während ein anderer in viel ſpäterer Zeit lebender Copiſt, der aus Pietät das vorgefundene Datum nicht ändern wollte, zu dem Namen des Verf. die Euphemie זקיל hinzugefügt habe. Nach dieſer Anſicht müßte

---

[1]) Einleitung zu Hegjon Hanefeſch S. XI. A. 7.

[2]) Dies geht nach Rapoport aus folgender Stelle im ס' צורת הארץ hervor: והשנוי אשר היה זמן בטלמיוס אשר היה חוקר על גובי רום הכוכבים, ובין שנת א ל ף ו ת מ "ד לתחימת החזיון אשר אנו עומדין בה.

Da nun nach ס' העבור III,8 von תחימת החזון ג "א ת מ "ט gerechnet wird, ſo ergiebt ſich als Abfaſſungsjahr des ס' צורת הארץ: 3449 + 1444 = 4893 (1133). Abr. b. Chija rechnet demnach nach der Epoche בהר"ד, wie er ausdrücklich in ס' העבור a. a. O. angiebt, im Gegenſatze zu den אנשי מזרח, die ו"ד anwendend, תחימת דחזון auf ein Jahr vorher, 3448 anſetzen: ויהיו השנים השלמות בין בריאת עולם תחימת חזון ל ח ש ב ו נ נ ו ג' תמ"ט שנה והוא לאנשי מזרח אשר מונים לבריאת עולם מן ו' י"ד, ג' תמ"ח.

Dies widerſpricht jedoch einer frühern Stelle in ס' העבור III, 6, wo Abr. b. Chija bei der Feſtſtellung der Schemita- und Jobelaera nach ו"ד rechnet (ſ. Zuckermann, Ueber Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode S. 21, Anm. 16.), ſo wie ſeinen Berechnungen in ס' מגילת המגלה (Cod. Merzb. 16 a und 28 a) nach welchen תחימת החזון in das Jahr 3448 fällt.

das ס' מגילת המגלה etwa um 1136—1140, also ungefähr gleichzeitig mit dem כוזרי verfaßt worden sein, und eine stattgehabte Benützung des einen Werkes durch das andere wäre kaum möglich. Indeß findet sich im ס' מגילת המגלה eine Stelle, durch welche sich für dessen Abfassungszeit der terminus ad quem bestimmen läßt und die Combinationen Rapaports unhaltbar werden. Diese Stelle lautet:

ואם אתה בא לחקור מן המקום הזה על זמן הישועה שיהי רצון מלפני השמים להודיש אותה אתה מוצא לחקירה הזאת דרכים רבים יש מהם קרוב ויש מהם רחוק, הקרוב בכלם שאהי אומ' הק' נתן תורה לישר' בשנת אלפים ת'מ'ד בסו' ג' הימים [1]), ואם יהיה ימי מספר ג' הימים הנשארים מששת ימי המעשה כמספר הזה יהיה [2]) ששת הימים ד' אלפים ת'ח'צ'ו' שנה ויכול הוא אם ירבו זכיותינו שיבא הגואל בעת הואת, וזו היא הדרך הקרובה מאד ויש עליה טענות שיוכל אדם לטעון בהן והראוי לומר על הקץ הזה שהוא ראשון לעתים אשר מקץ ידלו סימני הישועה להראות. (Cod. Merzb. 14 b.)

Aus dieser Stelle ergiebt sich Folgendes:

1) Das ס' מגילת המגלה ist vor dem Jahre ת'צ'ו (1136) und zwar eine geraume Zeit vorher verfaßt worden. Denn da Abr. b. Chija hoffte, „daß der Erlöser, wenn sich unsere Verdienste mehren werden, zu jener Zeit kommen könne," so muß ihn doch wohl von dem möglichen Jahre der Erlösung 1136 ein beträchtlicher Zeitraum — mindestens ein Jahrzehnt — getrennt haben, in welchem die Verdienste hätten erworben werden können.

2) Das ס' הנסיון ist mit dem ס' מגילת המגלה nicht identisch, da die Abfassung des Ersteren erst nach dem ס' השכון והמהלכות, also etwa nach 1135 hätte erfolgen sollen [3]).

Demnach liegt auch keine Veranlassung vor, das aus Cod. Luzzato sich ergebende Todesjahr Abr. b. Chijas (1135—1136)

[1]) Vgl. oben S. 368 Anm. 2.
[2]) Cod. Merzb.: ויהיו.
[3]) S. oben S. 372.

in Zweifel zu ziehen. Das ס' חשבון המהלכות allein ist von 1133—1135 verfaßt worden, die Abfassung des ס' הנסיון hingegen lag bloß im Plane Abr. b. Chijas, an dessen Ausführung ihn der Tod verhindert hat.

München. Dr. Bernhard Ziemlich.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung).

So viel über den allgemeinen Lehrzweck der Fabel. Ich erblicke aber in ihr auch noch eine besondere Beziehung und Anspielung auf die damaligen traurigen Zeitverhältnisse. Zur Zeit Raba's lastete der Druck der Römer so schwer auf den Juden Palästina's, daß sie den Juden Babyloniens von der Einschiebung des Schaltmonats auch nur in versteckter, verblümter Form durch die Sendboten Nachricht geben konnten. Synhedrin 12, a: שלחו ליה לרבא זוג בא מרקת ותפשו נשר וכירם דברים הנעשים בלוז (ומה ניהו תכלת) בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום ועמוסי יריכי נחשין בקשו לקבוע נציב אחד ולא הניחן ארמי הלז אבל בעלי אסופות נאספו וקבעו לו נציב אחד בירח שמת בו אהרן הכהן. Die Klagen mögen damals, wie in jeder derartigen Zeit, allgemein gewesen sein, warum denn Gott, der Allgerechte, so viel Unrecht den unglücklichen Juden anthun lasse, und ihnen nicht zu den

allgemeinen Menschenrechten verhelfe? Mußten sie doch nach Chulin 110 b zu jener Zeit aus Furcht vor den Römern einmal den Versöhnungstag zur Unzeit an einem Sabbat begehen! In dem Nichtleuchtenwollen der Sonne und des Mondes in der Fabel, wenn Gott nicht dem Sohne Amrams zu seinem Rechte verhelfen sollte, erblicke ich nun eine versteckte Anspielung auf die durch die Römer verhinderte Einschiebung des Schaltmonats zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre, behufs rechtzeitiger Feier der Feste; da ja Sonne und Mond nach dem Schriftworte und seiner Auffassung in der Midraschliteratur uur לאותות ולמועדים וליטים ושנים durch Gott erschaffen wurden, unter solch traurigen Verhältnissen aber diesem heiligen Zwecke nicht entsprechen können. Ja, selbst in dem „Sohne Amrams" — es heißt: אם אחה עושה דין לבן עמרם und nicht למשה — kann eine geschickte Anspielung liegen auf den wegen der Römer bis nach dem Todesmonate Aharons, des Sohnes Amrams, verschobenen Schaltmonat.

Aber auch die Antwort auf diese Klagen sollten die Unglücklichen aus der Fabel Raba's sich holen. Gott sagt: „Warum verdunkelt sich euer Blick und verfinstert sich euer Gemüth jetzt über das Unrecht und Leid, daß euch zugefügt wird; während ihr euch früher vom Irrlicht des Unglaubens blenden ließet, gegen mich ungerecht zu sein, was ja die Ursache des Exils und die Quelle all euerer Leiden ist.

Die Fabel hätte demnach in ihrer besondern Beziehung den Gedankengang zum Inhalte, den Mose selbst vor seinem Tode ausgesprochen in Deuteronomium 29, 23—27: ואמרו כל הגוים על מה עשה ד׳ ככה לארץ הזאת מה חרי האף הגדול הזה, ואמרו על אשר עזבו את בריח ד׳ אלהי אבותם אשר כרת עמם בהוציאו אותם מארץ מצרים . וילכו . . . ויחר . . . וישלם. Dasselbe hören wir aus Gottes Antwort an Sonne und Mond heraus: בכבודי לא מחיתם בכבד בשר ודם מחיתם.

Spaßig aber iſt es, daß während der Eine hier Sonne und Mond *gegen* Korach auftreten läßt, der Andere in der vorletzten Fabel: „Sonne und Mond vor Gott“ *ſie ſelbſt* als Streitgeſellen vom Schlage Korachs hinſtellt.

Der geſtaltungsfähigſte, am leichteſten zu behandelnde Stoff bot ſich den Fabuliſten in dem Schöpfungsakte dar. Da, wo erſt Alles im Entſtehen begriffen war, da, wo der gewaltigſte kosmiſche Proceß ſich im Univerſum abſpielte, wo die vom Allgeiſt belebte Natur ſich als Weltenſeele ins Daſein rang und ein mächtiges Leben ſich überall zu regen und zu entfalten begann, da war der rechte Boden, die geeignetſte Gelegenheit für den Fabeldichter, in dieſem weltbildenden Gewoge auch Reden und Handlungen ſich abwickeln zu laſſen. Beſonders nach dem ſinnigen Ausſpruch der Agada: daß Gott jedes Weſen nur mit ſeiner (des Weſens) eigenen Einwilligung ins Daſein treten ließ, [1]) war für den Fabeldichter der Anlaß gegeben, Reden und Handlungen vor Gott aufzuſtellen; und er wurde umſomehr dazu angeregt, wenn der Bibeltext durch eine irgendwie auffallende Faſſung oder Ausdrucksweiſe ihm einen paſſenden Anknüpfungspunkt, eine entſprechende Unterlage dazu bot.

So leſen wir Chulin 60 a die Fabel:

Die ſyllogiſirenden Kräuter.

דרש ר׳ [2]) חינא בר פפא יהי כבוד ר׳ לעולם ישמח ר׳ כמעשיו, פסוק זה שר העולם אמרו. בשעה שאמר הקב״ה למינוח באילנות נשאו רשאים קל וחומר בעצמן (אמרו J.) אם רצונו של הקב״ה בערכוביא למה

---

[1]) Ausſpruch des R. Joſua ben Lewi: כל מעשה בראשית לקומתן נבראו לדעתן נבראו (Babli, Roſch Haſchana 11 a) wozu Raſchi, Schlagw. לדעתן bemerkt: שאלם אם תפצין להבראות ואמרו הן. Der Ausſpruch wird auch Chulin a. a. O. angeführt.

[2]) Jalkut Bereſch. § 8 und Tehillim § 862, ebenſo En Jakob zu Chulin richtiger: ר׳ חנינא בר פפא. Auch der Talmud ſelbſt hat nachher: לרבי חנינא בר פפא und nicht לרבי חננא.

אמר למינהו באילנות ועוד קל וחומר ומה אילנות שאין[1]) דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה למינהו אנו על אחת כמה וכמה, מיד כל אחד ואחד יצא למינו, שזהו שר העולם ואמר ידוי כבוד ד' לעולם ישמח ד' במעשיו.

Der Umstand also, daß es vom Insbaseintreten der Kräuter Genesis 1, 12, heißt: ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו, geradeso wie es daselbst von den Bäumen heißt: ועץ עשה פרי א שר זרעו בו למינה, während wir beim Gottesbefehl, Vers 11, nur bei den Bäumen das למינו finden, aber nicht bei den Kräutern, dieser Umstand war für den Fabulisten ein willkommener Anlaß, die ins Dasein tretenden Kräuter zu fertigen logischen Denkern zu machen und ihnen den Stempel der Hillelschen Interpretationskunst aufzudrücken; indem er sie, nach der Interpretationsregel der Schlußfolgerung von minus auf majus und umgekehrt, aus dem die Sonderung nach Arten verlangenden Gottesbefehl an die ohnedies leicht voneinander zu unterscheidenden Bäumen die umsogrößere Nothwendigkeit ihrer eigenen Sonderung folgern und darnach handeln läßt.

Der Lehrzweck der Fabel scheint der zu sein, daß auch die unteren Volksschichten, die auf einer niedern Stufe stehenden Menschen, auf Ordnung sehen sollen, daß auch unter Ihnen nur die zu einander Passenden sich enger verbinden und vereinigen sollen; denn der Weltengeist (שר העולם) findet Wohlgefallen an dem sich in der Schöpfung offenbarenden Ordnungssinn der Natur. Rabbi Chanina bar Papa mag zu dieser Betrachtung besonders angeregt worden sein durch seine Beschäftigung mit der Horticultur[2]).

---

[1]) Jalkut Thillim a. a. O. hat abweichend: שהן ניכרין בפירות.

[2]) Chulin 60 b wird erzählt: רב נחמן בר פפא הוי ליה ההיא גינתא שדי ביה בורני ולא צמח בעא רחמי אתא מיטרא וצמח, wofür Aruch s. v. בור I und Jalkut Bereschi., § 8 die Lesart: רבי חנינא בר פפא haben.

Raſchi in ſeinem Commentar zu Geneſis 1, 12, erwähne unſere Fabel in den Worten: אעפ"י שלא נאמר למינהו בראשון בצווייתן שמעו שנצטוו האילנות על כך נשאו קו"ח בעצמן כמפורש באגדה בשחיטת חולין.

Merkwürdig iſt, daß auch mit dieſer Fabel gleich der von uns im Juniheſte behandelten Fabel „die Sonne und der Mond vor Gott," in das ernſte Gebiet der Halacha hinübergeſpielt wurde. Unmittelbar nach der Fabel tradirt der Talmud das durch ſie entſtandene halachiſche Problem: בעי רבינא הרכיב שני דשאים זה על גב זה לרבי חנינא בר פפא מהו כיון דלא כתב בהו למינהו לא מיחייב או דילמא כיון דהסכים אידייהו כמאן דכתיב בהו למינהו דמיא. תיקו. So mußte Rabina, der die Dichtung für Wahrheit nahm, das ihm daraus erwachſene halachiſche Problem, wieder der Entſcheidung des dem Reiche der Dichtung angehörenden, alle Zweifel löſenden Elia anheimſtellen.

R. Chanina bar Papa dürfte bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts gelebt haben.

(Fortſetzung folgt.)

Recenſion.

Orientalia von Paul de Lagarde. 2. Heft. 4°. Göttingen 1880. (S. 1—42: Erklärung hebräiſcher Wörter; S. 43—64: Ueber den Hebräer Ephraims von Edeſſa).

Unter den jetzt lebenden Theologen und Orientaliſten Deutſchlands nimmt Paul de Lagarde eine gradezu einzige Stellung ein. Wenige haben ihren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ein ſo hohes Ziel geſteckt, wie Lagarde; noch Wenigere beſitzen die

Kraft und eiſerne Ausdauer, mit der er ſeinem Ziele ſeit drei Decennien zuſtrebt: Kaum Einer kommt ihm gleich an Beherrſchung eines ungeheuren ſprachlichen Materials; denn es umfaßt wohl alle Sprachen der Semiten und die meiſten der Indogermanen. Die zahlreichen und zum Theil grundlegenden Werke, die er bis heute veröffentlicht hat, enthalten Editionen hebräiſcher, chaldäiſcher, ſyriſcher, arabiſcher, koptiſcher, griechiſcher und lateiniſcher Schriften, oder liefern Beiträge zur Lexicographie der genannten Sprachen und außerdem des Aramäiſchen, Baktriſchen, Perſiſchen und Sanskrit. Dazu kommen mehrere deutſche Schriften, in denen Lagarde wichtige Fragen, die Religion und Politik der Gegenwart betreffen, zum Gegenſtand tief eindringender Betrachtung gemacht hat.

Dieſe Aufzählung der Werke Lagardes iſt nicht überflüſſig, ſondern ſollte einer jeden Beſprechung einer neuen Lagardeſchen Schrift voraufgeſchickt werden. Sonſt darf man ſicher ſein, daß in einigen Jahrhunderten, wenn die Arbeiten und die Namen der modernen Philologen mythiſch geworden ſein werden, ein ſcharfſinniger Litterarhiſtoriker beweiſen wird, die unter dem Namen Lagardes gehenden Werke ſeien von mindeſtens fünf durchaus verſchiedenen Perſonen verfaßt worden.

Die bewundernswerthe Gelehrſamkeit, die ſcharfſinnigſte Combinationsgabe und die gradezu beiſpielloſe Arbeitskraft Lagardes dienen keinem andern Herrn, als der nur den eigenen Geſetzen gehorchenden Wiſſenſchaft. Um die Strömungen der Zeit und Bedürfniſſe des Tages kümmert ſich Lagarde nicht. Er geht ſeine eigenen oft ſehr einſamen Wege. Er ſammelt und forſcht, vergleicht Handſchriften und ediert Texte, durchmuſtert Sprache und Litteratur der alten Zeit, ſchreibt Wörterbücher und durchſtöbert unbekannte Bibliotheken, lediglich im Dienſte der Wiſſenſchaft, unbekümmert um Neigung und Abneigung der Zeitgenoſſen, gleichgiltig auch gegen das Reſultat ſeiner Forſchung.

Seine Arbeiten ſtehen auf keinem Parteiſtandpunkte und athmen keine Schulſtubenluft. Sie ſchlagen Meinungen und Perſonen oft derb ins Geſicht, die Andere nicht anzutaſten wagen, und werfen Götzen nieder, die Dummheit oder Vorurtheil anbeten. Aus allen dieſen Gründen ſind Lagardes Forſchungen weniger bekannt und weniger gewürdigt, als ſie verdienen. Wer immer und überall ſchonungslos die oft ſehr unangenehme Wahrheit ausſpricht, wird einen geringern Anhang haben, als der ewig lächelnde Biedermann, der es aller Welt recht zu machen weiß und ängſtlich nach jedem Lufthauch von oben ſpäht, um danach ſein Segel zu ſtellen. Und wer die höchſten Spitzen der Alpen erſteigt und durch Urwälder neue Wege bricht, wird weniger Menſchen um ſich ſehen, als wer auf der Landſtraße gemächlich ſpazieren geht oder auf dem Markte ſeinen Kram feilbietet.

Wie groß Lagarde von ſeiner Wiſſenſchaft denkt, wie hoch er ſeine Aufgaben ſtellt, zeigen die einleitenden Worte ſeiner neueſten, uns vorliegenden Schrift, des zweiten Heftes der „Orientalia“:

„Wer ein hebräiſches wörterbuch ſchreiben will, hat zuerſt für einen text des alten teſtaments zu ſorgen, dem ſämmtliche erreichbaren varianten der handſchriften, überſezungen und grammatiker, und alle einem ſachverſtändigen erwänungswert ſcheinenden conjecturen der kritiker untergelegt ſind.

er hat danach aus den alten überſetzungen, den alten nachbibliſchen ſchriften der Juden, ſoweit dieſelben der vor dem ſiege der arabiſchen cultur liegenden zeit angehören, den lexikographen des mittelalters und den ſchriften indoceltiſcher philologen und theologen eine vollſtändige überſicht über die tradition und über die deutungsverſuche derer zu liefern, welche die tradition nicht kannten, oder aber eine tradition nicht hatten. natürlich wird er angeben, was kirchenväter und rabbiner über die ausſprache der vokabeln brachten, und er muß neben der palaeſtiniſchen auch die babyloniſche vocaliſation verzeichnen.

er hat danach das alte teſtament ſelbſt zu ſtudiren, ſeine bücher chronologiſch zu ordnen: ſeine ſynonymik zu ergründen, durch ſyſtematiſche Vergleichung der anderen ſemitiſchen dialekte feſtzuſtellen, was in der ſogenannten hebräiſchen ſprache ſemitiſch, was hebräiſch, was iſraelitiſch, was jüdiſch iſt.

er hat die ergebniſſe ſeiner forſchung durch parallele unterſuchungen der geſchichte und der religion des alten teſtaments zu controliren."

Das ſind Worte, die im Munde eines jeden Andern verwegen klingen würden. Wer, der weniger für die Wiſſenſchaft gethan hat, als Lagarde, darf ihr heute ein Ziel ſtecken, das im beſten Falle erſt nach Jahrhunderten erreicht werden kann? Lagarde ſelbſt aber hat durch ſeine oben kurz ſkizzirte ſchriftſtelleriſche Thätigkeit gezeigt, daß er nicht blos Aufgaben zu ſtellen, ſondern auch zu löſen verſteht. In ſeinem Munde ſind jene Worte nur der Ausdruck einer Sinnesart, die man bei handwerksmäßig arbeitenden Schriftſtellern vergebens ſuchen wird, eines raſtloſen Strebens nach Wahrheit lediglich um der Wahrheit willen, eines unſtillbaren Verlangens nach endlicher feſter Begründung einer Wiſſenſchaft der Sprache, Litteratur und Religion des Orientes.

Ein friſcher Zug echter Wiſſenſchaftlichkeit durchweht denn auch dies Heft der Orientalia, erquicklich für Jeden, der den großen Haufen unnützer, nur um des äußern Erfolgs willen geſchriebener Bücher täglich wachſen ſieht. Leider muß Referent bekennen, über einen großen Theil dieſer Schrift kein Urtheil zu haben. Denn ſie iſt nicht für Neophyten und Dilettanten, ſondern nur für Epopten geſchrieben und wird ganz nur von dem verſtanden werden, der eine genaue Kenntniß der wichtigſten ſemitiſchen Sprachen, ſowie des Armeniſchen und Koptiſchen beſitzt— Kenntniſſe, die dem Referenten fehlen. Doch gewährt beſonders die erſte größere Abtheilung der Schrift in ihren „Erklärungen hebräiſcher Wörter" (die zweite Abtheilung enthält

Bemerkungen über den Hebräer Ephraims von Edeſſa) des Intereſſanten und Anregenden auch für den weniger kenntnißreichen Leſer gar viel. Unentbehrlich aber iſt ſie für den Lexicographen und den Freund der vergleichenden Religionswiſſenſchaft; denn überall findet man neue, überraſchende Ausblicke auf Etymologie und Bedeutung hebräiſcher Wörter und auf Religions- und Culturgeſchichte des Orients.

Freilich wird ein Buch, das dem aufmerkſamen Leſer ſo viel Neues mittheilt, auch Manches enthalten, dem er ſeine Zuſtimmung verſagen muß. Referent hebt Einiges hervor, dem er vom Standpunkte ſeiner Kenntniß hebräiſcher Sprache und Religion aus nicht beipflichten konnte.

S. 8 wird vermuthungsweiſe ausgeſprochen, כוכב habe „urſprünglich den planeten Saturn bedeutet, und erſt ſpäter die allgemeine bedeutung Gott angenommen — man mag denken, der Saturn als fernſter planet ſei als letzte Inſtanz am himmel angeſehen worden, und ſo כוכב der name deſſen geworden, der die weitgreifendſte, ja allumfaſſende gewalt im himmel und auf erden beſitzt.“ Dagegen iſt zu bedenken, daß die Hebräer nicht einmal die Namen der Planeten kannten, daher auch über ihre Entfernung von einander nichts gewußt haben können. Dem Urvolke, aus dem die ſpäteren Stämme der Semiten ſich entwickelten, wird man aber nicht ein Wiſſen zutrauen, das einer höhern Cultur fehlte. Wenn, woran nicht gezweifelt werden kann, die ſemitiſchen Babylonier den Saturn kannten, ſo beweiſt die dieſem Volke eigenthümliche Entwickelung der Aſtronomie nichts für die Kenntniſſe einer Zeit, in der die Bedeutung ſo alter Wörter wie כוכב ſich feſtſtellte.

S. 10 wird die Ueberſetzung, die der Anonymus bei Hieronymus Onomaſt. I 189, 98 von גת giebt (= διατομὴ χάριτος), unerklärt gelaſſen. In der That ſind zwei Erklärungen möglich. Entweder deutete der Helleniſt die zwei Hälften des

Wortes in ſeiner griechiſchen Schreibung (= *Γειων*) und zwar *Γει* = גיא *διατομή*, *ων* = ון *χάρις*. Oder man zerlegte גון in גו und ון und überſetzte demnach גו nach Job 38, 8 und ähnlichen Stellen mit *διατομή*, ון mit *χάρις*. Beiſpiele der erſten Deutungsweiſe liefern Philon und andere Helleniſten (ſ. Freudenthal, Helleniſt. Studien S. 87). Für die zweite Deutungsweiſe vgl. z. B. Philon I 597, 21: כלב = *πᾶσα καρδία*, alſo von לב כל und vieles Aehnliche.

Zu S. 14 und 24 iſt zu bemerken, daß die Hallel-Pſalmen nicht bloß „bei dem Paßchagottesdienſte," ſondern an allen Feſttagen (mit Ausnahme des Neujahrs- und Verſöhnungstages), ſowie am Neumondstage und Chanukafeſte im öffentlichen, wie im Privatgottesdienſte angewendet wurden, und daß dies geſchah, noch bevor die אגרה של פסח entſtand (ſ. Taanit IV 4; daſ. Babli 28 a f.; M. Soferim IX).

S. 14. Wenn auch Pſ. 1, ſo kann doch Pſ. 2 weder als Vorwort zur Pſalmenſammlung, noch als Theil eines ſolchen gelten, und Pſ. 3 iſt (nach v. 6) eher ein Morgen-, als mit Lagarde ein Abendlied zu nennen.

S. 18—20 wird mit erſtaunlicher Gelehrſamkeit und ſcharfſinniger Deutung einzelner Stellen der Chronik und Esras ausgeführt, daß הלל eigentlich das Signal bedeute, das die Prieſter mit den חצוצרות gaben und durch das ſie dem Volke anzeigten, „daß ſie den irgendwie ſich zu erkennen gebenden Jahwe grüßten." Wir laſſen alle ſonſtigen Bedenken bei Seite und fragen nur, wie erklärt man auf Grund dieſer Deutung die zahlreichen Stellen in allen Theilen der Bibel, wo הלל nicht von Prieſtern und nicht von חצוצרות gebraucht ſein kann? Wie erklärt man z. B. Pſ. 148, wo Himmel und Erde, Engel und Menſchen, Sonne, Mond und Sterne, Vögel und Gewürm, Könige der Erde und alle Nationen zum הלל aufgefordert werden — und nur die Prieſter fehlen? Wie erklärt man Pſ. 150, wo alle

Inſtrumente aufgezählt werden, auf denen Gott zu Ehren das הלל angeſtimmt werden ſoll, nur חצוצרות nicht?

Aehnliches muß man gegen die von Lagarde aufgeſtellte Anſicht über die Bedeutung von חרם (S. 18 und 22) anwenden. Hier, wie in anderen Fällen (z. B. bei der Hypotheſe über den Urſprung des Levitenthums S. 20), ſcheint Lagarde von ſeiner gewaltigen Gelehrſamkeit erdrückt zu werden, und, während er an den entlegenſten Orten und in den dunkelſten Schichten des Semitismus der Urbedeutung eines Wortes oder einer Inſtitution nachgräbt, das unbeachtet gelaſſen oder ungenügend berückſichtigt zu haben, was gar zu leicht gewußt werden kann, d. h. die Bedeutung, welche ein bekanntes, tauſendfach angewendetes Wort im Herzen und Bewußtſein des Volkes hatte, aus deſſen Mitte Pentateuch, Propheten und Hagiographen hervorgegangen ſind.

Doch es iſt nicht eben gewöhnlich, daß man gegen ein in den Abhandlungen der Göttinger gelehrten Geſellſchaft gedrucktes, echt wiſſenſchaftliches Werk als ſchwerſten Tadel den Vorwurf gar zu großer Gelehrſamkeit ausſpricht. In der That hoffen wir, daß grade dieſer Vorwurf der Lagardeſchen Schrift zahlreiche Leſer zuführen werde.

F.

Abhandlungen.

Shylock
in der Sage, im Drama und in der Geſchichte.

(Schluß.)

Der nach Menſchenfleiſch lüſterne Gläubiger wurde noch in andere Dichtungen hineingezogen. Eine rechtsgeſchichtliche Fabel machte nämlich die Runde durch viele Ländergebiete, welche den Zweck hatte, Rechtserkenntniſſe, vom hohen Tribunal aus geſprochen, recht lächerlich zu machen. Dazu mußte eine Reihe von Vergehungen und Rechtsverletzungen erdacht und ein Pechvogel geſchaffen werden, der ohne Abſicht ſich ſolche zu Schulden kommen läßt, oder vielmehr von einem rechtswidrigen Akt zu einem zweiten und dritten fataliſtiſch getrieben wird. Mehrere Kläger treten gegen dieſen Unheil anſtiftenden Schlemiel auf, der ſelbſt nicht weiß, wie er zu allen dieſen Ungeheuerlichkeiten gekommen iſt. Ein Richter, König oder Kaiſer, wird in der Fabel aufgeführt, der für alle dieſe Rechtsverletzungen die Entſcheidung trifft, und dieſe Entſcheidungen fallen der Art aus, daß

die Kläger froh sind, mit langer Nase abziehen zu können, und der Verklagte noch Gewinn davon trägt. Es ist schwer zu ermitteln, wo der Ursprung dieser Proceßverwickelungen entstanden ist. Die talmudische Sage [1]) macht mit der Entscheidung solcher complicirten Fälle sodomitische Richter lächerlich. Ein tibetanisches Märchen macht einen armen Brahmanen zu einem solchen Pechvogel, der unwissentlich sich eine Reihe von Vergehungen zu Schulden kommen läßt, einen Mann tödtet, ein Kind erdrückt und noch Anderes mehr. Die Beschädigten klagen im Chorus den Brahmanen vor einem König an, und dieser trifft lächerliche Entscheidungen: Er soll z. B. die Ehefrau, die Mutter des getödteten Kindes, als seine eigene Frau behandeln und ihr ein anderes Kind schenken. Auch im russisch-mongolischen Sagenkreise werden dergleichen Proceßverwickelungen und verkehrte Entscheidungen fingirt [2]). In allen diesen Märchen kommt ein Jude nicht vor. Aber einige anders gestaltete Sagen ziehen auch einen Juden in den Prozeß hinein und theilen ihm die unangenehme Rolle zu, daß er auf dem Pfunde Fleisch des verklagten Pechvogels besteht.

Einen solchen complicirten Prozeß mit komisch wirkender Entscheidung hat ein deutscher Meistersänger in ein Lied bearbeitet und einen jüdischen Shylock darin verwickelt [3]). Der

---

[1]) Dr. M. Gaster hat nachgewiesen, daß dergleichen verkehrte Rechtsentscheidungen im Talmud sodomitischen Richtern beigelegt werden, Monatsschrift Jahrg. 1880 S. 118 fg.

[2]) Benfey, Pantscha-Tantra I S. 391 fg.

[3]) Dieses Lied ist zuerst gedruckt Bamberg 1493 und Straßburg 1498 und hat die Ueberschrift: „von Kaiser Karls Recht." Es ist ferner aufgenommen in der Sammlung: Bibliothek des liter. Vereins in Stuttgart 1845 Bd. XII mit dem besonderen Titel: Das Ambraser Liederbuch vom Jahre 1582 herausgegeben von Joseph Bergmann, S. 167 Nr. 188, und endlich im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, neue Folge, Organ des deutschen Museums, Nürnberg Bd. IV, Jahrg. 1862 Nr. 16, S. 359 fg. von Weller. Beide letzteren Ausgaben haben

Inhalt des Liedes ist: Ein Kaufmann, welcher durch Thätigkeit Reichthum erworben, hinterließ einen leichtsinnigen Sohn, der Alles verpraßte und zuletzt verarmte. Um wieder zu Vermögen zu gelangen, muß er Reisen machen, aber dazu braucht er Geld, 1000 Gulden, und muß eine Anleihe machen, selbstverständlich bei einem Juden. Dieser aber verlangt Bürgschaft, und der Schuldenmacher bietet selbst seinen Leib dafür an.

„Ein pfund schmers aus dem leibe mein,
„Dasselb ich dir zu pfand setzen wel.
„Der Jüd kam mit im überein.
„Er sprach „das gelt bring auff das rechte zeit.""
„Der jüd d' sprach: „nu merck das ziel gar eben
„Und kompstu nit zu rechter zeit
„Dz pfund must mir aus deiner Seiten geben.""

Mit dem Gelde zieht der Christ in fremdes Land, erwirbt Reichthümer, will seine Schuld zahlen, findet aber den jüdischen Gläubiger nicht zu Hause, und die Frist verstreicht. Demzufolge fordert der Jude sein Pfand, der christliche Kaufmann macht Einwendung. Beide appelliren an die Entscheidung des Kaisers Karl. Auf der Reise zum Kaiser passiren dem Kaufmann allerlei Widerwärtigkeiten, er reitet ein Kind zu Tode, er fällt im Halbschlaf auf einen Mann und tödtet ihn. Das Urtheil des Kaisers bezüglich der Fleischverpfändung lautet:

„Der gute man der sol den schmertzen leiden,
„und solst selber nur dar gehn,
„aus seiner seiten schneiden
„ein pfund schmers weder minder noch meh,
„und fehlstu verlorn hastu dein leben."

Darauf steht der Jude von seiner Klage ab, verliert sein

---

die Ueberschrift: von einem Kaufmann, der einem Juden ein Pfund Schmers versetzt.

Darlehn von 1000 Gulden und zahlt noch 200 dazu, um los zu kommen. Das zweite Urtheil wegen des ermordeten Kindes lautet dem Vater gegenüber: Dieser soll dem Angeklagten seine Ehefrau überlassen, um ihr ein anderes Kind zu ersetzen, und das dritte Urtheil gegenüber dem Sohne des erschlagenen Vaters: daß der Sohn auf den Verklagten stürzen möge, um auch ihn zu tödten. In Folge der unsinnigen Entscheidung geben auch diese zwei Kläger ihre Klage auf.

Der Meistersänger hat mit diesem Liede kein Meisterstück geliefert, denn er stellt die Rechtsentscheidungen seines bewunderten Kaisers Karl in ein recht ungünstiges Licht; zwei seiner Urtheile sind so ungerecht als möglich. Nur das Urtheil in Bezug auf den jüdischen Gläubiger rettet seine Ehre. Man sieht, der Meistersänger hat Verschiedenartiges zusammengetragen, um nur ein Lied nothdürftig zu machen. Denn erfunden hat er den Stoff nicht. Er dichtete sein Lied gewiß zur Zeit, als die Juden bereits in der Volksvorstellung als Sündenböcke galten. — Ein eben solcher Rechtshandel zwischen einem Pechvogel und seinen Anklägern, worin auch der Jude ein verpfändetes Stück Fleisch fordert, kommt auch in einem arabisch-indischen Märchen vor; aber die Provenanz desselben ist ungewiß.

Doch wären alle diese poetisch unbedeutenden Märchen und Legenden der Welt unbekannt geblieben und hätte den Juden nicht die Diffamation eingetragen, wenn nicht Shakespeare im „Kaufmann von Venedig" seinen Shylock geschaffen, ihm Fleisch und Blut gegeben und Leidenschaft eingehaucht hätte. Indem er ihn mit dramatischem Effekt auf die Bühne gebracht und ihm gegenüber einem Antonio gestellt, der voller Hingebung ist und den Mammon eben so verachtet, wie Shylock ihn anbetet, hat er einen unvergeßlichen Typus geschaffen. Dieser Typus ist mit dem Namen „Jude" unauflöslich verbunden, und solchergestalt hat der Dichter gegen den ganzen Stamm Abscheu eingeflößt. Wie kam

dieser sonst poetisch so gerechte dramatische Künstler dazu, gegen diesen Stamm eine so himmelschreiende Ungerechtigkeit zu begehen? Er kann nicht mit Juden in Knechtsgestalt in Berührung gekommen sein, daß sie ihm hätten Ekel erregen oder Ingrimm einflößen, oder auch nur durch ihre Nähe sein Mißfallen hätten reizen können. Wie kam Shakespeare überhaupt dazu, ein solches Ungeheuer gerade als Juden auf die Bühne zu bringen? Konnte er das Interesse des Publicums dafür voraussetzen? In Shakespeares Zeit waren seit ihrer Vertreibung aus England drei Jahrhunderte verflossen und dieses Land hat, nach der bisherigen Annahme, seit der Zeit keinen Juden gesehen; sie waren in England etwas völlig Unbekanntes. Welche Wirkung hätte sich also Shakespeare von der Schilderung und Darstellung der Eigenheiten der Juden — so treffend sie auch sein mögen — versprechen können? Man sagt: vor der Aufführung des Kaufmanns von Venedig sei in London (vor 1579) ein Stück gespielt worden, welches den Titel führte: „der Jude", gespielt im Bull (Theater), darstellend die Gier weltlicher Wähler (?) und den blutigen Sinn der Wucherer [1])."

Aber diese Auskunft befriedigt keineswegs, verschärft vielmehr noch die Schwierigkeit. Denn man kann doch billig dabei dasselbe fragen: Warum hat dieser unbekannte Schauspieldichter einen Juden in der häßlichsten Gestalt dem englischen Publicum vorgeführt, wenn es keine Juden in England gegeben haben sollte? Was man noch zur Erklärung dieser befremdlichen Erscheinung anführt, daß ein Schriftsteller im Jahre 1596 ein älteres Buch, betitelt „the orator", in's Englische übersetzt hat,

---

[1]) Mitgetheilt von Stephan Gossin, in einer Schrift: school of abuse, bei Delius a. a. O. und Simrock a. a. O. S. 215. Der englische Titel lautete: The Jew showne at the Bull, representing the Greedines of wordly choosers and the blood mind of usurers.

in welchem der Prozeß zwiſchen dem jüdiſchen Gläubiger und dem chriſtlichen Schuldner um das Pfund Fleiſch auf Advokatenweiſe hin und her debattirt wird, hat gar keinen Werth, da der Kaufmann von Venedig vor dem Erſcheinen dieſer Schrift aufgeführt wurde.

Das bisher ungelöſte Räthſel, wie Shakeſpeare darauf gefallen iſt, einen Juden aufzuführen, und wie es ihm gelingen konnte, deſſen Charakter und Eigenheiten ſo anſchaulich zu ſchildern, hat jüngſt ein engliſcher Kritiker auf das Allerbefriedigendſte enträthſelt. Lee, ſo heißt dieſer Kritiker, hat in einer Abhandlung [1]) bündig und unwiderleglich nachgewieſen, daß man bisher bei Beurtheilung des Dramas von einer falſchen Vorausſetzung ausgegangen iſt. Dieſe Vorausſetzung iſt, daß Juden in England völlig unbekannt geweſen wären, daß ſie erſt in Cromwells Zeit oder gar zur Zeit Carls II. ſich in dieſes Land eingeſchlichen hätten. Lee weiſt nach, 1) daß ſich bereits zur Zeit der Königin Eliſabeth, d. h. zur Zeit Shakeſpeare's Juden in dem Lande aufgehalten haben, und 2) daß Shakeſpeare durch den Hochverrathsprozeß gegen einen Juden in England, welcher außerordentlich viel Aufſehen gemacht hat, ja dem das Publikum mit höchſter Spannung folgte, gewiſſermaßen darauf geſtoßen war, dem Publikum ein Schauſpiel zu zeigen, von dem er den größten Effekt erwarten konnte. Lee weiſt endlich 3) nach, daß in dieſem Prozeſſe gegen einen Juden in England ein hochſtehender Chriſt eine Rolle ſpielte, der den Namen Antonio führte, wie Shylocks Feind.

Reſumiren wir in aller Kürze die Thatſachen, welche Lee an's Licht gezogen hat; ſie enthüllen eine höchſt intereſſante Geſchichte, die ſelbſt einen dramatiſchen Verlauf hat. — Zunächſt die überraſchende Thatſache, daß mindeſtens im Anfang des

---

[1]) Die Abhandlung lautet: The original of Shylock, in Gentelman's Magazin, Februarheft 1880 p. 185 fg.

17ten Jahrhunderts, also noch zu Elisabeths Zeit, Juden in England eingesessen waren und zwar, wie geschildert wird: „Einige bei Hofe, Viele in der Stadt, mehr im Lande[1])." Diese Thatsache muß aber auf ihr richtiges Maaß zurückgeführt werden. Juden als solche sind gewiß damals und auch lange später nicht in England geduldet worden. Konnte doch Cromwell ihre gesetzliche Zulassung nicht durchsetzen. Aber spanische und portugiesische Marranen, sogenannte Neuchristen, welche mit feindseligem Sinn gegen ihr Rabenmutterland von dort ausgewandert oder geflüchtet nach England entkommen waren, sind hier wohl eben so freundlich aufgenommen worden, wie in Frankreich, wo sie die Gemeinden von Bordeaux und Bayonne gegründet haben. Sie erschienen zwar hier wie dort unter der Maske von Christen, aber es war ein öffentliches Geheimniß, daß sie im Innern Juden geblieben waren und jüdische Riten, wenn auch nicht in augenfälliger Weise befolgten. In England waren solche marranische Flüchtlinge um so willkommener, als die englischen Staatsmänner durch sie manche Geheimnisse über Spanien nnd den König Philipp II. erfahren konnten, mit dem England damals einen erbitterten Krieg führte.

Unter den in London angesiedelten Neuchristen oder heimlichen Juden war die Familie eines Arztes Lopez besonders hervorragend. Der Doktor Rodrigo Lopez war in Shakespeare's Zeit eine sehr beliebte und gesuchte Persönlichkeit. Er war mit dem Gunstling der Königin Leicester befreundet, welcher auf seinem Landgut die Schauspielertruppe von Stratford, Shakespeare's Heimath, auftreten ließ. Im Jahre 1586 wurde Lopez durch Empfehlung der Hofleute Leibarzt der Königin Eli-

[1]) Das. p. 187 als Quelle ist angegeben: the wandering Jew telling fortunes to Englishmen, welche im ersten Viertel des 17. Jahrh. geschrieben ist, wieder abgedruckt in J. O. Halliwell's books of Character, London 1857.

sabeth und genoß auch in diplomatischen Angelegenheiten ihr Vertrauen [1]). Durch ihn erhielten mehrere Marranen Pässe für England und durften hier weilen. Seine Verwandten wanderten ebenfalls nach England und kamen in vertrauten Umgang mit englischen Staatsmännern, welche durch sie diplomatische Fäden anknüpften.

Vom Jahre 1588 an mehrere Jahre hindurch waren die Blicke des englischen Volkes aller Klassen auf Rodrigo Lopez gerichtet. In diesem Jahre landete nämlich der Prätendent der portugiesischen Krone, Antonio Perez, dem Philipp II. sein Königreich entrissen hatte, in England und wurde von der Königin Elisabeth auf das Zuvorkommendste aufgenommen, obwohl er nur ein illegitimer Sohn des letzten Königs von Portugal war. Antonio sollte ihr als Schachfigur gegen ihren Todfeind Philipp dienen. Auch vom englischen Volk wurde er mit Enthusiasmus als „König Antonio" begrüßt, weil damals, in Folge der Ausrüstung der Armada gegen England, der Haß der Engländer gegen Spanien bis zum Fanatismus gesteigert war, und sie daher dem Feind Philipps als einem Verbündeten huldigen wollten. Der Graf Essex, damals Hauptgünstling der Königin, umgab ihn besonders mit ausgesuchtester Aufmerksamkeit. Mit dem Prätendenten waren auch einige jüdische Marranen aus Portugal entflohen, welche zu seinem Gefolge gehörten. Aber „der König Antonio" konnte weder mit dem Hofe noch mit der Königin in direkten Verkehr treten, weil er sich nur portugiesisch ausdrücken konnte, was diesen durchaus unverständlich war. So mußte der marranische oder jüdische Doktor Lopez zugezogen werden, der fünf europäische Sprachen verstand. Er diente seit der Zeit nicht bloß als Dolmetsch zwischen Antonio, der Königin und den Staatsmännern, sondern wurde auch in

[1]) Als Quelle dafür citirt Lee State Papers vom 12. Juli 1589, wo ein Brief von Lopez abgedruckt ist.

die diplomatischen Geheimnisse, welche sich auf Portugal und Spanien bezogen, eingeweiht. So galt Lopez, „der Jude" — es war kein Geheimniß, daß er ein solcher war — als der alter ego des sogenannten portugiesischen Königs. Er stand dadurch auf vertrautem Fuße mit Essex und dessem Freunde, dem glanzliebenden Lord Southampton, bei welchem wieder Shakespeare in besonderer Gunst stand. Man kann jetzt schon den Zusammenhang des Dichters des „Kaufmanns von Venedig" mit dem „Juden" ahnen. Diese Ahnung wird aber durch die enthüllten Thatsachen zur Gewißheit.

Das vertraute Verhältniß zwischen Antonio und Lopez wurde allmälig getrübt und schlug in Feindschaft um. Der Erstere war im Grunde ein Flachkopf, mit mehr Arroganz als Einsicht begabt, ließ sich zwar in der ersten Zeit von Lopez berathen und leiten, wollte sich aber nach und nach von dem treuen und geriebenen Rathgeber emanzipiren, und seinen eigenen Weg gehen, behandelte diesen mit Kälte und hielt ihn in vornehmer Entfernung von sich. Lopez bereits betagt und kränklich, wurde durch dieses Benehmen gereizt, erbittert und klagte über Undank. So entstand eine Spannung zwischen ihnen. Die jungen Hofleute, besonders Essex, nahmen Partei für den Protegé gegen Lopez und ergriffen jede Gelegenheit, ihn, mit dem sie früher vertraulich verkehrt hatten, als „Juden" zu verhöhnen. — Essex' Feindschaft zog sich Lopez noch durch eine andere Veranlassung zu, und zwar durch seine Geradheit.

Essex, welcher stets große Pläne im Kopf hatte und die verworfensten Mittel nicht scheute, drang in Lopez, sich mit seinen bekannten heimlichen Glaubensgenossen in Spanien in Verbindung zu setzen, um die offensiven und defensiven Vorbereitungen Philipps gegen England zu erfahren. Diesem aber widerstrebte die Rolle eines Spions, und er theilte der Königin Essex' Zumuthungen an ihn mit, und diese tadelte Essex darüber,

daß er ſich gemeiner Mittel bedienen wollte. Dadurch kam es zum Bruch zwiſchen dieſem und Lopez, und Antonio nahm um ſo mehr eine feindliche Haltung gegen den letztern an, um ſich in Eſſex' Gunſt zu erhalten. Lopez' Haß gegen Antonio, deſſen Undank alles Maß überſchritt, war gerechtfertigt; aber er ließ ſich zur Leidenſchaft hinreißen, einen Eid zu thun, daß er ſich an dieſem Undankbaren rächen werde [1]). Dieſe Leidenſchaftlichkeit führte ihn zu einem Tode der Schande. Denn ſpaniſche Agenten, welche ſich heimlich in England umhertrieben, benutzten die Gereiztheit zwiſchen Antonio und Lopez, dieſen zu beſtimmen, den Stein des Anſtoßes für den König Philipp zu beſeitigen. Die marraniſchen Begleiter des Prätendenten, die ebenfalls über ihn aufgebracht waren, ſpielten die Vermittler zwiſchen den ſpaniſchen Spionen und Lopez. Dieſer ließ ſich einmal gehen und äußerte unter Bekannten: Antonio ſoll von der erſten Krankheit, die ihn befallen wird, nicht mehr aufſtehen. Die ſpaniſchen Agenten, welche ihm einen koſtbaren Ring von König Philipp als Handgeld überbracht hatten, glaubten ihn auch für eine verruchte That gewinnen zu können; ſie ließen ihm durch die Marranen aus Antonio's Gefolge zuflüſtern: er möge die, Spanien verhaßte, Königin Eliſabeth durch Gift beſeitigen. Lopez wies zwar dieſe Verſucher mit Entrüſtung zurück und machte der Königin Andeutungen darüber, die ſie aber nicht verſtand. Antonio und Eſſex hatten aber ein ſcharfes Auge auf alle Schritte der Marranen, und eines Tages gerieth ein Schreiben mit dem Plane der Verſchwörung an zwei ſeiner ehemaligen Begleiter. Einer derſelben wurde in Lopez Wohnung überraſcht und verhaftet, und Eſſex ruhte

---

[1]) Bei Lee a. a. O. p. 19 e: it was said, he (Lopez) swore an oath that he would have his revenge. Damit zu vergleichen „Kaufmann von Venedig" Akt I, Sc. 3: Shylock: cursed he my tribe, if I forgive him.

nicht, bis auch dieser in die Anklage des Hochverraths hineingezogen und in den Tower gesetzt wurde.

Dieser Vorgang brachte in London eine erstaunliche Aufregung hervor. Es hieß: nur ein Jude sei im Stande, einen so verruchten Plan zu fassen, sich gegen das Leben zweier theuren Personen zu verschwören, gegen das der Königin und des Königs Antonio. Die Königin selbst glaubte zwar nicht daran, sie hatte ihn immer bewährt gefunden, aber Essex ruhte nicht eher, bis der Oberrichter Eduard Coke, der berüchtigte Justizmörder, zum Kronanwalt in dem Hochverrathsproceß gegen Lopez ernannt wurde. Dieser schnauzte den Angeklagten öfter als meineidigen und verrätherischen Juden an, der schlimmer als Judas sei. Zum Beifall von ganz England wurde Lopez endlich als des Hochverraths schuldig verurtheilt. Mehrere Wochen hintereinander verweigerte zwar die Königin die Bestätigung des Todesurtheils; aber Essex drängte so ungestüm in sie, daß sie nicht umhin konnte, die Hinrichtung zu gestatten. Im Frühjahr 1594 wurde Rodrigo Lopez in Tyburn als Hochverräther gegen die Königin gehängt. Die Akten weisen aber aus, daß er unschuldig verurtheilt und hingerichtet worden war. Nichts desto weniger unterhielten und steigerten fünf Pamphlete die Aufregung der englischen Bevölkerung durch Darstellung dieses Proceßes, und in allen Kreisen wurde Lopez „der Jude" genannt. Auf einem Bilde von ihm am Galgen befindet sich die Inschrift: proditorum finis funis.

Nach dem schmachvollen Tode dessen, der in England gewissermaßen die Juden repräsentirt hat, ist es nicht mehr befremdlich, daß diese dort gehaßt und verachtet wurden. In demselben Jahre, in dem Lopez' Hinrichtung stattgefunden hat, sind drei Dramen aufgeführt worden, welche einen Juden in das häßlichste Licht stellen, und der Zulauf zu diesen Stücken war außerordentlich. Der damalige Impresario des Theaters von Blackfriars,

Henslowe [1]), wußte dieſe Luſt des Publicums an den ſceniſchen Schandthaten und Demüthigungen der Juden auszubeuten, und ließ beſonders das Drama „der Jude von Malta“ in wenigen Monaten zwanzig Mal aufführen. In dieſem Schauſpiel des mit Shakeſpeare zeitgenöſſiſchen Dramatikers Marlowe, worin der Jude Barabas eine dämoniſche Rolle hat, iſt der Doktor Lopez förmlich copirt. Barabas iſt Arzt wie dieſer, hat in Italien Medicin ſtudirt und, wie er ſelbſt ſich rühmte, die Prieſter durch zahlreiche Begräbniſſe bereichert [2]). Er verſteht geheim wirkendes Gift geſchickt anzuwenden, er vergiftet ſämmtliche Nonnen in einem Kloſter und noch andere Perſonen im Stücke, welche ihm feindlich waren.

Es gilt jetzt als gewiß, daß die erſte rohe Bearbeitung des Dramas Kaufmann von Venedig, oder wie der Titel urſprünglich lautete: „Shylock,“ ſchon am 23. Auguſt 1594 aufgeführt wurde, alſo nach Lopez' Hinrichtung. Das Stück iſt von dem Theaterunternehmer Henslowe beſtellt worden, weil dieſer ſich

---

[1]) Lee a. a. O. p. 195: For it cannot be merely fortuitous coincidence that caused him in 1594 to produce plays entitled »The Jew« and »The Jew of Malta« more frequently than any others within the same lapse of time, and to secure the greatest of his financial successes by these representations. The entries in his rough diary inform us, that »The Jew« formed the subject of no less than twenty representations betwin May 1594 and the end of the year. The piece best liked by the populace and therefore most often produced on these occasions, was Marlowe's »Jew of Malta.«

[2]) Marlowe, the Jew of Malta Akt II, p. 157 (ed. Dice vom Jahre 1876 p. 157 b).

As for myself, J walk abrood o' nigths
And kill sick people . . .
Sometimes J go and about and poison walls.
. . . . . .
Reing joung, J studied physic and began
To practise first upon the Italian;
There J enrich'd the priestes with burials.

eine starke Einnahme davon versprach. Lee hat es daher zur Gewißheit gemacht, daß Shakespeare im Shylock theilweise den Doktor Lopez und die Juden überhaupt hat geißeln wollen. Darum nennt er den Gegner Shylocks nach dem Namen des Gegners von Lopez, nämlich dessen, der das Pfund Fleisch verpfändet, Antonio, während in der Novelle des Fiorentino, der Shakespeare folgte, dieser Anfaldo genannt wird. Shakespeare kannte den gegen Lopez angestrengten Proceß in allen Details; denn er war mit Lord Southampton befreundet, und dieser wieder mit Essex, welcher Lopez' Einkerkerung und Hinrichtung betrieben hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Shakespeare aus Rücksicht auf Essex den Shylock so schwarz und dämonisch geschildert hat. Lee wies noch nach, daß einige Aeußerungen im Drama geradezu auf Lopez hinweisen. Der Schauspieler Richard Barbayn, welcher zuerst Shylocks Rolle spielte, hat einen Bart vorgenommen, wie ihn Lopez getragen hat, und dieser Bart ist auf der englischen Bühne bei der Darstellung dieser Rolle traditionell geblieben [1]). Kurz, in Shylock sollte Lopez poetisch gerichtet werden. Er ist also keine harmlose Schöpfung der Phantasie ohne faktische Grundlage, sondern eine beabsichtigte Carricatur, die Shakespeare zur Befriedigung seiner aristokratischen Gönner und zur Belustigung des Publicums gezeichnet hat. Fiorentino im Pecorone hat Shakespeare nur ein Factum geliefert, und dieser hat daraus einen Menschen geschaffen, ihm Leben und Seele eingehaucht und in diese Seele die ganze Tiefe giftigen Hasses gegen Christen gelegt, wie ihn die öffentliche Meinung bei dem Juden Lopez als gewiß voraussetzte. Diese verblendete öffentliche Meinung hat Shakespeare zum Unglück für die Juden verewigt.

Indessen so himmelschreiendes Unrecht der große dramatische

---

[1]) Lee a. a. O. p. 189.

Künstler auch den Juden damit angethan hat, so hat er doch auch nicht verfehlt, darin poetische Gerechtigkeit walten zu lassen. Der Haß, den Shylock gegen Antonio und die Christen empfindet, ist nicht angeborne Verderbtheit, sondern Folge und Wirkung der Demüthigung und der Verachtung, welche die sich vornehm dünkenden Christen ihm und dem ganzen jüdischen Stamme zufügten.

„Er (Antonio) haßt mein heilig Volk . . .

„. . . . . .

„Ihr scheltet mich abtrünnig, einen Bluthund,

„Und speit auf meinen jüdischen Ueberwurf."

Wie oft mag der sogenannte König Antonio, nachdem er mit Lopez gebrochen hatte, diesen beschimpft, ihn einen verdammten Juden genannt und auf ihn gespieen haben! Man begreift erst den Charakter des Antonio im Drama, wenn man den Antonio in der Geschichte hinzudenkt. Jener ist sanftmüthig, lammfromm und gemüthsweich bis zur unmännlichen Weinerlichkeit geschildert. Wie konnte er dem Juden Shylock einen solchen Haß nachtragen und ihn mit Abscheu verfolgen? Es ist ein Widerspruch in der Charakterrolle, der nur dadurch gelöst werden kann, daß Haß und Abscheu dem „König Antonio" entlehnt sind, die dieser gegen seinen Feind Lopez und als rechtgläubiger Portugiese wohl auch gegen alle Juden empfunden und zur Schau getragen hat. Mit diesem Zuge hat Shakespeare auch den Juden Gerechtigkeit widerfahren lassen wollen. Gerechtigkeit läßt er auch in einem andern Zuge walten. Ein Freund Antonio's entführt Shylocks Tochter, Jessica, läßt diese ihren Vater bestehlen und eignet sich — unritterlich genug — den ihm zugebrachten Raub ohne Skrupel an. Der arme Teufel Lorenzo wird durch den an dem Juden begangenen Diebstahl ein reicher Mann. Heine bemerkt richtig dazu: Lorenzo ist der Mitschuldige eines Verbrechens, wodurch er nach dem preußischen Landrecht

zu fünfzehn Jahren Zuchthaus und zum Pranger verurtheilt werden würde [1]). Shakespeare hat damit die Gewissenlosigkeit der Christen den Juden gegenüber zeichnen wollen.

Aber er hat doch die Schatten nicht gleichmäßig vertheilt. Hätte Shakespeare einem Juden die Rolle eines Hochverräthers zugetheilt, ungefähr wie sie Marlowe in dem Juden von Malta spielen läßt, so könnte man ihn damit entschuldigen, daß er an Lopez' Schuld geglaubt hat, wie alle Welt, mit Ausnahme der Drahtzieher sie glaubte. Aber einen Shylock zu dramatisiren, zu dem ihm nicht die Wirklichkeit, sondern die Legende den Stoff lieferte, verräth zu sehr die Absicht, die Juden allgemein in der öffentlichen Meinung zu brandmarken. Shakespeare hat damit dem Theaterpublikum oder seinen aristokratischen Gönnern, welche auch Lopez, Stammgenossen verabscheuten, eine Schadenfreude bereiten oder vielleicht gar die Königin Elisabeth, welche bis dahin die Ansiedelung der Juden unter der Maske portugiesischer Neuchristen geduldet hatte, gegen sie einnehmen wollen. Er hat dadurch die gehässigen Vorurtheile gegen die Juden in England und durch die Verbreitung seines Dramas allüberall verstärkt. Aus dem bisher Angeführten muß es sonnenklar geworden sein, daß es thatsächlich keinen jüdischen Shylock gegegen hat, daß diese Figur ursprünglich nicht einmal der Legende angehört, sondern erst im Verlause ebenfalls durch falsche Andichtung judaisirt wurde. Shakespeare hat aber mit Shylocks Dramatisirung sich das zu Schulden kommen lassen, was er selbst so schön gegen das calumniare andacter geltend macht: „Sei rein wie Gold, sei weiß wie Schnee, du entgehst der Verläumdung doch nicht."

Also hatte weder die Sage, noch die Ballade, noch das Drama den allergeringsten Anhalt daran, daß die Juden oder ein Jude je sich hätte die Roheit zu Schulden kommen lassen, sei es

[1]) Heine, Shakespeare Mädchen und Frauen C. XII. Jessica.

aus Schadenfreude oder aus Rachegefühl auf dem Scheine der Gesetzesverletzung zu bestehen. Aber das Entgegengesetzte ist historisch belegt, daß ein Christ einmal darauf bestanden hat, einem Juden ein Pfund Fleisch an einer unnennbaren Stelle des Leibes auszuschneiden, und er hätte es vielleicht gethan, wenn nicht ein überstrenger Papst in derber Prosa ohne poetische Mumerei es verhindert hätte. Nicht ein Legendenerzähler oder ein Mirakelschreiber oder ein dramatischer Dichter, sondern ein Geschichtsschreiber erzählt dieses Faktum mit allen Umständen, die es glaubwürdig machen. Im Jahre 1585 nahm der englische Admiral Drake die Stadt St. Domingo auf der Insel Haiti ein und machte viele Beute. Die Nachricht davon gelangte zuerst nach Rom in einem Briefe an einen reichen christlichen Kaufmann, Namens Paolo Maria Secchi, der ein Interesse daran hatte, sie zu verbreiten. Ein in der Gemeinde Roms angesehener Jude, Namens Sansone Ceneda behauptete, die Nachricht könne nicht wahr sein, und ließ sich im Eifer zu einer unbesonnenen Aeußerung hinreißen, eine Wette gegen den christlichen Kaufmann vorzuschlagen: er setze für seine Behauptung ein Pfund Fleisch ein, wenn sich die Einnahme von St. Domingo bestätigen sollte, welches Secchi nach Belieben aus einem Theil seines Körpers mit einem scharfen Messer ausschneiden dürfe. Secchi nahm die Wette an und bot als Entgelt für die Unrichtigkeit seiner Nachricht 1000 Skudi an. Die Wette wurde schriftlich aufgesetzt und von den Betreffenden und Zeugen unterschrieben. Als die Einnahme von St. Domingo von allen Seiten derart bestätigt war, daß Ceneda sich für überwunden erklären mußte, bestand der Christ Secchi auf der Wette und schwor, er wolle dem Juden an der empfindlichsten Stelle das Pfund Fleisch ausschneiden, obwohl der Jude ihm 1000 Skudi bot, wenn er davon abstehen sollte. Ceneda lief in Angst zum Stadtcommandanten von Rom, und dieser machte dem Papst Sixtus V. davon An-

zeige. Dieser ließ die Wettenden vor sich laden und sich den Schein über die Wette vorlegen. Darauf wandte er sich an den Christen und sprach: „Du hast das Recht, dem Juden ein Pfund Fleisch auszuschneiden, aber nimm dich in Acht, wenn du auch nur eine Drachme mehr oder weniger ausschneidest, so bist du des Todes. So schärfe nur dein Messer, aber die Wage soll dazu gebracht werden.“ Bei diesem Spruche begann der christliche Kaufmann zu zittern, warf sich dem Papste zu Füßen und entschuldigte sich, er habe gar nicht mit dem Ausschneiden des Fleischpfundes Ernst machen wollen. Der Papst verurtheilte jedoch beide Wettenden zum Tode, den Christen, weil er den Tod des Juden beabsichtigt habe, und diesen, weil er sein Leben verwettet habe, das nicht ihm, dem Unterthanen, sondern dem Souverän gehöre. Auf die Verwendung der beiderseitigen Freunde und durch Vermittelung des Cardinals Montalto verwandelte der Papst Sixtus die Todesstrafe in Galeerenstrafe für Beide. Auch davon könnten sie sich später frei machen, wenn jeder von ihnen 2000 Skudi für den Bau eines Hospitals steuern sollte. Sixtus wollte mit diesem strengen Urtheil Furcht einflößen, und es war das erste Mal, daß er sein Straferkenntniß gemildert hat. So weit der historische Bericht des Geschichtsschreibers Gregorio Leti[1]).

Kritiker haben die Geschichtlichkeit dieser Erzählung aus zwei Gründen bezweifelt, einmal weil die Fleischverpfändung nur auf einer Sage beruht, und dann, weil Leti's Glaubwürdigkeit überhaupt verdächtig sei; er habe unverbürgte Geschichtchen ohne Prüfung aufgenommen und nach pikanten Anekdoten und

[1]) Leti vita di Sixto quinto zum Jahre 1587. In den ersten Ausgaben ist diese Geschichte nicht enthalten, weil sie der Verfasser erst später erfahren hat. In den Ausgaben von 1693 befindet sie sich in Parte terza, libro II p. 135 und eben so in den späteren Ausgaben, nur mit veränderter Paginazahl.

intereſſanten Tiraden gehaſcht. Der erſte Einwand iſt durchaus nicht von Belang. Denn die Erzählung von dem Pfunde Fleiſch von ihrem Urſprunge bis zu ihrer dramatiſchen Darſtellung kennt lediglich die Verpfändung deſſelben für ein Darlehn, und dergleichen kann nur eine Fiktion ſein. Denn ſelbſt in Verlegenheit und Geldnoth wäre es thöricht, von einem Schuldner eine ſolche Bedingung anzunehmen, oder gar anzubieten, da ein ſolcher überhaupt keine Gewißheit hat, Zahlung leiſten zu können. Um ſo weniger wird ein ſolcher die Fleiſchverpfändung eingehen, wenn ſein Gläubiger ſein Feind iſt, wie es in einigen Verſionen dargeſtellt iſt. Dagegen für eine Wette einen ſolchen Vorſchlag zu machen, liegt durchaus nicht außer dem Bereich der Wahrſcheinlichkeit bei rechthaberiſchen oder choleriſchen Perſonen. Leti ſelbſt giebt richtig die Art an, wie Ceneda dieſe tolle Wette eingehen konnte: „Es giebt Wetten, die von ſolchen gemacht zu werden pflegen, welche eigenſinnig auf ihrer Behauptung beharren, nämlich: ich verwette meinen Kopf oder ich verwette meine Hand.“ Auch der Umſtand ſpricht für die Hiſtoricität der Erzählung, daß Ceneda dieſe tolle Wette nicht mit ruhiger Ueberlegung vorgeſchlagen hat, ſondern daß ſie ihm nur entfahren ſei [1]). Die Verpfändung eines Theiles ſeines Leibes für eine Schuld kann nur eine Fiktion ſein, dagegen eine Wette um dergleichen kann ein geſchichtliches Vorkommniß ſein.

Der andere Einwand iſt noch weniger ſtichhaltig. Wenn Leti's Geſchichtserzählung überhaupt ſo belegt wäre wie dieſe Darſtellung, ſo könnte ſie kein Verdacht treffen. Er erzählt von einem Vorfalle im Leben des Papſtes Sixtus, welcher in Rom

---

[1]) Daſ. p. 147 Ceneda si lascio scapar di bocca la parola: scometto une littra di carne . . . che questo non è vero, che per dire 'l vero sono scomesse che soglicono farsi da quei, che son duri nel loro sentimento, sivè: »scometto la mia testa, scometto una mano,« e casi simili.

wenigstens allbekannt gewesen sein muß. Wäre das Ganze erfunden, so hätte er befürchten müssen, Lügen gestraft zu werden. Er erzählt es ferner anknüpfend an die außerordentliche, auch sonst bekannte Urtheils- und Thatenstrenge dieses Papstes und bemerkt dabei, daß Sixtus nicht gewöhnt war, von dem einmal von ihm ausgesprochenen Verdikt abzugehen. Leti nennt ferner die Namen der Wettenden vollständig: Paolo Maria Secchi, der Christ, und Sanſone de Ceneda, der Jude. Sollte er diese erfunden haben? Er nennt noch dazu den Cardinal Montalto, der ein Verwandter des Papstes war, an den sich die Freunde beider Parteien gewendet hätten, um eine Milderung des Todesurtheils herbeizuführen. Das sind lauter Anzeichen historischer Treue. Und endlich bestätigt der Umstand die unverdächtige Geschichtlichkeit der Erzählung, daß der Christ der grausame ist. Hätte Leti diese ganze Geschichte erfunden, so hätte er wohl eher dem Juden die Rolle der Hartherzigkeit zugetheilt, wie es Fiorentino, die Legendenerzähler und Shakespeare gethan haben.

Secchi gegen den Juden aus Mestre oder gegen Gernutus und Shylock gehalten, kann man nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, auf welcher Seite die historische Realität ist. Jener tritt aus einer harmlosen, unverdächtigen Erzählung heraus, während dieser von Ursprung an mit der sagenhaften Unwirklichkeit behaftet ist und noch dazu sich als Geschöpf der vorurtheilsvollen Eingenommenheit gegen die Juden erweist. Wäre es nicht ebenso wahnwitzig, wie empörend, nach dem Beispiele des Kaufmanns von Rom in Dichtung oder Ernste die Behauptung aufzustellen: die Christen im Allgemeinen lechzen mit Gier nach dem Fleische oder dem Leben der Juden? Um so empörender müßte es sein, gegen die Juden eine solche Anschuldigung zu wiederholen, wofür auch nicht der matte Schein einer faktischen Grundlage vorhanden ist.

Zur Geſchichte der Juden in Arles

Von

Dr. H. Groß.

(Fortſetzung.)

Wir ſtehen in der Geſchichte des jüdiſchen Geiſteslebens in Arles, bereits in der Zeit des Verfalles. Das vierzehnte Jahrhundert begann vielverheißend mit den glänzendſten Namen der jüdiſchen Literatur und endete wenig erfreulich mit einem Abſchnitt aus der chronique scandaleuse von Arles. In die achtziger Jahre fällt ein Ereigniß, das auf die innern ſittlichen Zuſtände der altehrwürdigen Gemeinde ein grelles Streiflicht wirft. Das Ereigniß an ſich war unbedeutend, eine unlautere Geſchichte, wie man ſie in den alten Rechtsgutachten zu Dutzenden erwähnt findet, kaum werth, daß wir ſie auch nur mit einem Worte berührten, aber durch die unliebſamen Verwickelungen, die es herbeigeführt hat, zu deren Schlichtung die namhafteſten Gelehrten der Provence und zuletzt Iſaak b. Scheſchet[1]) berufen wurden, geſtaltete es ſich zu einer cause celèbre, die abgeſehen von dem caſuiſtiſchen Intereſſe, das ſie bietet, eine nähere Beſprechung rechtfertigt. Nicht ganz unwichtig iſt die Namenkunde, die wir aus dem Gutachten ſchöpfen, das ſchon derentwillen allein beleuchtet zu werden verdient.

Im Sommer des Jahres 1385 reiſte Samel[2]) דמירנגאש[3])

---

[1]) Rga. N 266. Demſelben Gutachten, das ich nach der Ed. Riva citire, ſind alle angeführten Daten entlehnt.

[2]) שמייל vgl. Cod. Münch. 343 Cat. p. 200 שמואל ב״ר שמעון כנסי המכונה שמייל vgl. Hebr. Bibliogr. XVIII p. 105 Samuel b. Samuel genannt שמייאל בוניט. Daſ. VII p. 40 Samhiel (ſpan.), vgl. שמילון aus der Provence bei Iſaak de Lates Rga. p. 87, שמיאל Cod. Münch. 107 Cat. p. 192.

[3]) Vgl. Jeſaja b. Meir דמירנגש, wie Steinſchneider dieſen Namen

von Arles nach Valencia in Aragonien, um die eheliche Verbindung des Don Salemias[1]) Naßi daſelbſt mit Meronne[2]), Tochter des En-Salves[3]) Kazin in Arles zu vermitteln. Beide Familien waren angeſehen. Salemias iſt vermuthlich derſelbe, an den, als deſſen älteſter Sohn Jehuda ſtarb, der ſpaniſche Dichter Salomo da Piera[4]) (Anfang des 15. Jahrh.) ein Troſtſchreiben gerichtet hat. En-Salves, der auch einen Sohn Maeſtro Bongodas[5])

---

in Cod. Münch. 61 lieſt, v. Geigers jüd. Zeitſchr. VI p. 125. Unſere Stelle wäre eine Beleg für dieſe L.A. und gegen die Emendation von Perles in der Einleitung zu Kalonymos Streitſchrift p. 14 מיירנש = „aus Orange." Der Name iſt vielleicht corrumpirt und nach dem Gehör geſchrieben von Marignanes, unweit Aix. Die Buchſtaben a und e werden im Provençaliſchen öfter mit einander verwechſelt. So wird auch das ital. Marignano geſchrieben Merignano.

[1]) שלמיאש und שלימיאש aus Salomo, vgl. שלאמיאש דוין די לוניל Salemias doyen de Lunel in Cat. Bodl. 2384 אנשלמיאש in Bedareſis Divan v. Zunz, Zur Geſch. p. 475, אשלמיאש bei Nißim Gerundi Rga. N 33, Salemas bei Depping p. 322, שלמיה und שלמיא bei Iſaak b. Scheſchet N 253 und Benjamin von Tudela Itinerarium Anf.

[2]) מיירונה bei Zunz a a. O. p. 68 unerklärt, entſpricht dem heb. מרים Mirjam gräciſirt Mariamne, franz. Marianne, vgl. Maronne im Livre de la taille bei Zunz p. 46, bei Carmoly revue I p. 475 Maurienne, vgl. Marione bei Jules Simonet in Mémoires de l'Academie de Dijon, Année 1865 p. 174.

[3]) אנשלוש קצין v. oben unter Salves vgl. ferner Bondia de Salves in Les rabbins p. 553, Vital de Salva aus Narbonne in Mémoires de la societé des antiquaires VIII p. 343, Bertrandus de Salveo ein Edelmann aus Avignon v. Bedaride p. 542, vgl. den jüdiſchen Frauennamen Salva in Bet Samuel, Zunz p. 60. Der Name hängt vielleicht mit dem prov. salvar, neufr. sauver zuſammen, vgl. den lat. Namen Salvius.

[4]) In deſſen Divan Cod. Fiſchel v. Steinſchneider Hebr. Bibliogr. XI p. 91, XVI p. 86, vgl. Cat. der Berliner Bibl. p. 94.

[5]) מאשתרי בונגודש. Mayestre oder maestre prov. urſprünglich wie magister einen höhern Grad bezeichnend, bedeutete ſpäter Herr überhaupt, auf Vornehme angewandt. Der Name nach Steinſchneider in Virchows Archiv XI p. 113 ſoviel wie Bon-jodas (Judas) dem hebr. יהודה entſprechend, vgl. Hebr. Bibliogr. XIV, p. 97, daſ. mit בונגואה combinirt, wird verſchieden geſchrieben und oft corrumpirt, offenbar in Cod. Turin 154

Kazin hatte, war ſicherlich nahe verwandt mit dem ſehr geachteten Naßi, Don Crescas Kazin [1]) in Arles.

Am 20. Ellul des genannten Jahres wurde in Valencia ein präliminärer Ehevertrag entworfen, unterzeichnet von zwei Zeugen, Salomo b. Schemtob Iſmael [2]) und Nachmani b. Jacob aus Arles. Gleichzeitig wurde daſelbſt eine von denſelben Zeugen unterſchriebene Vollmacht an En-Aſtruc [3]) Bo-

---

fol. 176 bei Paſinus p. 58 (v. oben) Cod. 148 nach Peyron neuer Cat. p. 146 בן גוייש und בוניו גומש. Die Identität mit Bongodas Nathan (Jehuda) erwähnt Peyron nicht. Der Name kam auch in Italien vor, v. בונגודייש bei Kolon Rga. N 141, dagegen erſcheint בן גודאס bei Salomo Duran Rga. N 129 als Familienname. בונגיאש bei Iſaak de Lates a. a. O. p. 3 erinnert in ſeiner Endung an das provenç. juzeu und בונגיא an jueu franz. juif. Vgl. ferner den jüd. Frauenname Benveguda in einer lateiniſchen Urkunde, v. Camille Arnauld Essai sur la condition de juifs en Provence au mayen-age p. 46.

[1]) קצין hier Familienname. Crescas Tochter wird kurzweg קציניה genannt. Vgl. יוסף קצין aus Ancona bei Iſaak de Lates a. a. O. am Schluſſe.

[2]) אסמעיל arab. Schreibart für ישמעאל häufig bei Simon Duran und ſonſt als Vorname v. Rga. II N 96 אסמעיל 97 אסמאעיל, Jeruchams nennt תולדות ed. Conſt. p. 84 ſeinen Lehrer אברהם בן אסמעיל, derſelbe bei Alaſchkar Rga. N 39 בן אסמעאל, bei Gedalja im Schalſchelet בן ישמעאל, doch wohl derſelbe, der bei Jehuda ben Aſcher Rga. N 84 ſelbſt אברהם בן משה בן אסמעאל zeichnet, vielleicht in derſelben Weiſe wie Kalonymos b. Kalonymos b. Meïr auch blos Kalonymos b. Meïr genannt wird. V. oben. Wahrſcheinlicher jedoch iſt hier בן אסמעאל ein Familienname, Ibn Iſmael. Abgekürzt iſt der Name in סמעאל in den caſtiliſchen Statuten v. Hebr. Bibliogr. XVI p. 62. Don Ezmel, lat. Esmelus, aus Tudela, v. Kayſerling Geſch. der Juden in Navarra p. 53, auf אסמעאל zurückgeführt, iſt vielleicht von שמייל abzuleiten, etwa אשמייל geſchrieben nach der Analogie von אשלמיאש v. oben.

[3]) נשתרוק abgekürzt von נאשתרוק daſ. N 104 und dieſes von אנאשתרוק, wie daſ. N 283 ניצק für אניצק nach der Analogie der Abkürzung von Don im Prov. in En oder blos n, wie N'arnoldo, N'anfoſſe für Don Alfonſo, vgl. ר' אשתרוק in Schebet Jehuda ed. Hannover p. 74, נסתרוך v. Zunz, Zur Geſch. p. 482, daraus im Lat. Aſtruch, v. Graetz Geſch. VIII p. 417 und blos Struch, Kayſerling a. a. O. p. 161. Man findet auch אשתרוג, Iſaak b. Scheſchet N 179, אשתרונא als Frauenname

niac [1]) Naßi in Montpellier ausgeſtellt, der zwei Jahre ſpäter am 19. Tiſchri in Nimes vor den Zeugen Abram Propheg [2]) und Bongobas Dieuloſal [3]) die de Me-

---

baſ. N 207, אשטרונו (ſpan.) bei Conforte Kore hadoroth ed. Berlin p. 44 b, derſ. geſchrieben אישטרוק, v. Hebr. Bibliogr. XI p. 39, in lat. Urkunden neben Astruc auch Astrugus und Astrugonus. V. Saige in der Bibliotheque de l'école des chartes 1878 p. 457 und 473, Arnauld a. a. O. p. 62 in der Verbindung בונשתרוק bei Iſaak b. Scheſchet N 7, בונאשתרוק bei Simon Duran Rga. I N 7 und wohl auch אבונשטרוק im Schebet Jehuda p. 67, Bonaſtruc, אישטרונאה בונא bei Iſaak de Lates a. a. O. p. 17 als Frauenname. Aſtruc bedeutet im Altprov. glücklich, hier ſo viel wie unter einem guten Stern geboren. V. Diez, Grammatik der romaniſchen Sprachen II p. 253. benastruc richtiger benastruc iſt eine Verſtärkung dieſer Bedeutung im Gegenſatze zu malastruc, unglücklich. Der Name entſpricht alſo dem hebr. מצליח oder מזל טוב.

[1]) בוניאק vgl. מאיר בוניאק Cod. Paris 1010, Enboniac Cod. Münch. 213 Cat. p. 72, vgl. baſ. p. 79, bei Iſaak de Lates p. 98 אשתרוק בוניאק המכונה רובידט. Gegen die Etymologie Bonjacob (abgek.), v. Steinſchneider, Hebr. Bibliogr. XVIII p. 105 ſpricht der Umſtand, daß Jacob im Prov. Jame oder Jayme heißt. יוסף בוניאק bei Iſaak de Lates p. 98 wird ebendaſ. p. 101 bloß יוסף בר יצחק genannt. Man wird dadurch auf die Vermuthung geführt, daß der Name eine Abkürzung von Boniſac wäre, vgl. Bonyſach bei Saige a. a. O. p. 434, daſſelbe wohl אבונונשק bei Iſaak b. Scheſchet N 349. Das s fällt im Prov. zuweilen aus, wenn es zwiſchen zwei Vocalen zu ſtehen kommt, allein es fehlt mir eine Analogie dafür bei Eigennamen. iac iſt, wie es ſcheint, keine Abkürzung, ſondern nur die im Prov. bei Eigennamen neben ac häufig vorkommende Endung, vgl. den Ortsnamen Bonnac bei Limoges. בוניאקט und בוניאקיט bei Iſaac de Lates a. a. O. p. 3, 11, iſt Boniaquet. Die Sylbe et iſt ein prov. Diminutiv bei Eigennamen. Zu dem Namen iſt ferner zu vergleichen בונידאק (? בוניאק) Cod. Scal. 2[15] Cat. p. 336, Bonenic Hebr. Bibliogr. XX p. 16, Bonoque im livre d. l. taille, Zunz p. 44.

[2]) אברהם פרופייג ſicherlich Profac, für Profacius neben Profatius. Das auslautende c wird im Prov. oft durch g erſetzt. Jacob b. Machir Profatius wird auch Profacag genannt, vgl. Les rab. p. 600, 610, Jacob aus Marſeille (1170) פרופייג in Schebet Jehuda p. 112, פורפאייג in Cod. Paris 893, bag. פירפייניו bei Benjamin von Tudela ed. Aſher I p. 6, wohl nicht „aus Perpignan" zu erklären, wie es bei Graetz VI p. 399 heißt, ſondern in פרופייג zu emendiren, vgl. Munk Melanges p. 489 mit der Schreibweiſe Profiagne. Ein ähnliches Corruptel iſt פרופינו bei Gedalja im Schalſchelet für פרפח im Juchaſin p. 225, richtiger ברפח, v. Cat Leyden p. 223.

[3]) דיולושאל, דיבלושאל, corrumpirt דוילשאל, דיולושאלן und דושיל, iſt

ronne aus Arles für den genannten Don Salemias in aller Form Rechtens angelobt hat. Gegen die Gültigkeit dieſes Verlobungsactes erhob aber Maeſtro Duran de Cabenet [1]) Einſpruch, indem er behauptete, ſich das genannte Mädchen früher durch die Uebergabe eines Ringes vor Zeugen, die dann von einem zu dieſem Zwecke zuſammengeſetzten Rabbinatscollegium verificirt worden waren, angelobt zu haben. In Wahrheit hat er ſich früher um die Hand des Mädchens beworben und dazu die Vermittelung ſeiner jüdiſchen und chriſtlichen Freunde in Anſpruch genommen, wurde aber zurückgewieſen. Ob er ſich nun daſſelbe wirklich heimlich zwar, aber doch in legaler Weiſe angelobt habe, oder nur aus Rache das Gerücht ausgeſprengt und die Zeugen mit in die Intrigue gezogen hat, das ſollte nun eruirt werden, was aber bei dem großen Einfluſſe, den Duran auf ſeinen Anhang in Arles ausgeübt und bei der Theilnahme, deren er ſich ſeitens eines großen Theiles der Gemeinde erfreute, nicht ſo leicht war. Die Zeugen, auf die er ſich berufen hat, waren Vidal Abram de Burian [2]) und Bonfil [3])

---

ebenſo wie דובלושאל in Minchat Kenaoth ed. Preßburg p. 66 oder דבלשל Cod. Münch. 80, Dieuloſal, v. Saige a. a. O. p. 282, 283, 292 nach der richtigen Vermuthung von Steinſchneider a. a. O. XVIII p. 131. Im Prov. geht es oft in das einfache u über und ſo iſt die hebr. Schreibeweiſe דיו gerechtfertigt.

[1]) מאשתרי דוראן דקרינטי ארלידי, weiter kommt vor דקרינים und zuletzt דקדיניט, was ich für die richtige L.A. und de Cabenet halte. So heißt ein Ort ſüdlich von Apt, Dep. Vauclüſe, wo früher Juden wohnten, v. Depping p. 319.

[2]) וידאל אברם די בוריאן v. oben. Vidal auch chriſtlicher Name in der Provence in lat. Urkunden Vitalis und Vital, v. Saige p. 314 und ſonſt.

[3]) בונפיל, auch בופילט. Letzteres iſt Bonfilet, prov. Diminutiv, richtiger wie בונפילטו daſ. Bonfileto mit ſpan. Endung, erſteres Bonfil, nicht wie bei Zunz geſ. Schr. II p. 31 von fiel prov. treu, ſondern von filh = filz, neufranz. fils, Sohn, alſo = Bonfils wie bei Saige p. 296, daſ. 460 Bonus Filius, Name eines Chriſten, das ital. Bonfilio und Buonfigli, dei Bonfili Beinamen der Gebrüder Treves, v. Ozar Nechmad II, p. 13. Da-

Cregot [1]). Auch eine Frau, Namens Genone [2]), Tochter des Aaron Kohen aus Arles ſoll zugegen geweſen ſein. Das Rabbinatscollegium beſtand aus folgenden Männern, ſicherlich aus Arles, Joſeph de Cavaillon [3]), Dieuloſal de Beaucaire und Aſtruc Jdak [4]) אורניר [5]).

---

hin iſt zu emendiren בופיל bei Salomo Duran N 230 und 452, vgl. den Frauennamen בונאפילא Bonafilla (franz. Bonnefille) „Wormſer Grabſchriften" p. 88. Vgl. Bon-mancip lat. Bonus Puer bei Saige p. 473, 477, von Saige überſetzt Bon-Enfant. Daſſelbe iſt vermuthlich בנפאנט bei Jſaak de Lates p. 88, vgl. Zunz a. a. O. aus Bon und effant prov. neben enfan neufranz. enfant, vgl. das ital. Buonfanti.

[1]) בונפיל בן קרינוד und blos בונפיל קרינוד, wohl nach der in einigen romaniſchen Ländern, bevor die Geſchlechtsnamen aufkamen, üblichen Sitte, dem Sohne den Namen des Vaters mit der Ellipſe von Sohn hinzuzufügen. V. Diez a. a. O. III p. 128. Der Name kommt auch ſonſt vor, קריגוט bei Jſaak de Lates a. a. O. daſ. p. 1. קירנו daſ. p. 17 corrumpirt, קרנוד Cod. Cambridge 63 Cat. Schiller p. 198, קרנוט עטר Copiſt des Cod. Aſher 6, v. deſſen 86. Verzeichniß hebr. Handſchr. und Drucke p. 2. Steinſchneider ſchreibt daſ. Cargot, ich ziehe nach der obigen L.A. Cregot vor. Analog iſt Cregut, Beiname eines franz. theologiſchen Schriftſtellers, v. Jöcher Gelehrtenlex. I p. 2183. Der hebr. Name erinnert an Crechet (hebr. קרישנט) bei Saige p. 300, vgl. die Verwechſelung von g und ch in שאנני für Sanchi, v. Cat. Bodl. p. 2832. Jn קריניכמי Cod. Münch. 210 Cat. p. 72 vermuthet Steinſchneider Crescente. קרנדון daſ. N 226 halte ich für ein Diminutiv von קרנד. On iſt ein romaniſches Diminutiv der Eigennamen, wie Durand, Duranton, Philip, Philipon. V. Pott, Perſonennamen I Ausg. p. 189.

[2]) גינוניא hängt ſicherlich mit Jeanne (Johanna) zuſammen. Die Endung one in Eigennamen iſt ein romaniſches Augmentativ. Vgl. Gianone in Jtal. v. Pott a. a. O. p. 199. Ueber das g für j vgl. gen prov. neben jen, franz. gentil, gal (gallus) prov. jau. Vgl. Giacomo franz. Jacquemin, im Hebr. יאנוסף bei Jſaak b. Scheſchet N 496 für יאניוסף, vgl. גואן für יואן Cat. Münch. p. 116.

[3]) יוסף דקוואליאון Cavaillon, bekanntlich eine der vier Gemeinden der Provence, die zuſammen einen eigenen ſynagogalen Ritus hatten.

[4]) אידק, ſo nur einmal, ſonſt blos Aſtruc אורניר genannt. אידק iſt ſicherlich daſſelbe wie איצק für יצחק bei Nißim Gerundi Rga. N 17, vgl. אניצק oben und ישאק bei Jſaac de Lates p. 4. Zur Verwechſelung von z und d im Prov. Vgl. vezer neben veder franz. voir, oder auzir neben audir franz. entendre.

[5]) Vgl. Cod. Münch. 296 בונגודש אורגייר, 407 Cat. p. 192 קרשקאש

Die Zeugen erſchienen indeß nicht als zuverläſſig, ſie ſtanden nicht in gutem Rufe, das Rabbinatscollegium zeigte ſich ſeiner Aufgabe nicht gewachſen. Es verhörte die Zeugen nicht mit genügender Vor- und Umſicht, beeidete dieſelben nicht, achtete auf den einen weſentlichen Punkt, die Angabe der Zeit betreffenden Widerſpruch ihrer Ausſagen nicht genügend und nahm kein ſchriftliches Protokoll auf. Das Mädchen leugnete obendrein ganz entſchieden die angebliche heimliche Verlobung. Beide Parteien kamen daher überein, die Angelegenheit einem neuen Rabbinatscollegium vorzulegen. Die Mitglieder deſſelben, deren beide erſten ſchwerlich aus Arles, ſondern wahrſcheinlich aus Nimes waren, waren Don Aſtruc Salomon Abigedor [1]), Don Boniac Naſtruc Naßi [2]) und Don Crescas Bongodas Nathan [3]). Dieſelben traten in Arles in Gegenwart des Maeſtre Duran und einiger angeſehener Männer aus Arles, wie Maeſtro Abram Abigedor, Don Samel Kalo [4]) und Don Aſtruc de Beaucaire zur Sitzung zuſammen. In derſelben vernahmen ſie ſowohl das erſtgenannte Rabbinatscollegium, als auch die beiden erwähnten Zeugen. Bei der Umſicht und Strenge, mit der die Verhandlung geleitet

---

אורנייר, in dieſem Zuſammenhange ohne verbindende Partikel wohl keine Ortsnamen. Selbſt אורגיירי in Cat. Bodl. p. 2292 kann ein Familienname ſein. Provençaliſche Perſonennamen auf ger ſind nicht ſelten.

[1]) שלמון אבינדור אשתרוק oder blos אבינדור אשתרוק, vielleicht verwandt mit dem provençaliſchen Ueberſetzer Salomo Abigedor (1393). Der zweite Name iſt Familienname. Der Ueberſetzer zeichnete ſelbſt שלמה בנו אברהם לאבינדורים, v. Cat. Bodl. 2265, vgl. Steinſchneiders Mittheilung Cat. Berlin p. 99 שלמה בכמ"ר אברהם ממשפחת האבינדורים.

[2]) בוניאק נשתרוק oder blos בוניאק דון.

[3]) דון קרשקש נתן oder blos דון קרשקש בונגודש נתן, über den Familiennamen נתן v. oben. Vgl. Maeſtro Bongodas Natan Crescas, Arzt רשאלו, wohl aus Salon. Cod. Münch. 297 fol. 21. B. Steinſchneider in Virchows Archiv XL, p. 115.

[4]) קאלו ſicherlich Abkürzung von קלונימוס v. oben unter Kalonymos.

wurde, trat der Widerſpruch in den Ausſagen der Zeugen ganz grell zu Tage, ja der Zeuge Vidal de Burian widerſprach ſich ſelbſt. Er war ſo zu ſagen aus der Rolle gefallen. Die ganze Art ſeiner Ausſage erweckte den größten Verdacht. Die Angelegenheit nahm eine für Maeſtre Duran ungünſtige Wendung. Derſelbe befürchtete eine ſchlimme Entſcheidung und bot nun alles auf, um dieſelbe zu hintertreiben. Mit Hilfe ſeiner Partei wurde das Rabbinatscollegium geſprengt. Daſſelbe wurde im Hauſe des bereits genannten Maeſtre Abram Abigedor, wohin es ſich zurückgezogen hatte, um das Protokoll zu unterzeichnen, von Maeſtre Duran und zwei Notabeln [1]) der Stadt, denen ſich noch andere Männer angeſchloſſen hatten, überfallen. Sie entriſſen ihnen das Protokoll und vernichteten es, ſchlugen die Geſetzeslehrer, die das Collegium bildeten, zogen gegen ſie das Schwert und bedrohten ſie mit dem Tode, wenn ſie weiter ihres Amtes walten wollten. Nur wenige Arlenſer, Männer und Frauen, die der Auflauf herbeigelockt hatte, nahmen ſich der Unglücklichen an, die in dem Hauſe förmlich belagert wurden. Mit knapper Noth entgingen ſie der Lebensgefahr, von zwei ſtädtiſchen Trabanten [2]) beſchützt, die ſie bis zur Brücke in der Nähe des Dorfes Fourques [3]) jenſeits der Rhône begleiteten. Die beiden verjagten Geſetzeslehrer Don Aſtruc Salmon Abigedor und Don Boniac Naſtruc Naßi begaben ſich nach Nimes, wo ſie wahrſcheinlich zu Hauſe waren, und unterzeichneten daſelbſt das Protokoll, das ſie von Neuem redigirten. Sie cooptirten ſich einen dritten Collegen aus Nimes, Salves Vidal de Burian und in Gemeinſchaft mit demſelben unterzogen ſie den Zeugen Vidal de Burian

---

[1]) Dieſe Bezeichnung, glaube ich, entſpricht dem Ausdrucke חקיקי העיר.
[2]) אנשים אחזי חרב עבדי שוטרי העיר.
[3]) גשר כפר פורקש v. oben 1879 p. 421.

einem neuen rigorosen Verhöre. In demselben gestand nun der Genannte, daß er früher als Zeuge falsch ausgesagt hat, verleitet von Devinet de Rodez[1]) aus Arles, einem Freunde von Maestre Duran, der ihn einerseits bestochen und andererseits zur Rache gegen seinen Feind Crescas Kazin aufgestachelt hat. Mit diesem Resultate begnügte sich das Rabbinatscollegium und trat von einer weiteren Beschäftigung mit dieser Angelegenheit zurück, aber andere Männer aus Nimes, Salomo b. Salomo Kohen, Simon b. Mose Gerundi und Jedaja[2]) b. Mose, seitens der Familie Kazin sicherlich dazu aufgefordert, nahmen die Angelegenheit in die Hand und leiteten in derselben als Rabbinatscollegium constituirt, eine neue Untersuchung ein. Sie zogen über die Zuverlässigkeit der Zeugen Erkundigungen ein, welche Folgendes ergaben: Joseph aus Nimes bestätigte als Zeuge eidlich vernommen vollinhaltlich das Geständniß des Zeugen Vidal Abram de Burian und sagte aus, daß dieser sowohl als der andere Zeuge Bonfil Cregot bestochen worden seien, wie letzterer ihm persönlich selbst gestanden hat[3]). Der erwähnte Joseph

---

[1]) דוויניט די רודיש די ארלדי. Devins ist ein prov. Personenname v. Bartsch, Chrestomathie Provencale IV. Ed. p. 38 und דוויניט halte ich für das Diminutiv davon, also Devinet v. oben, und nicht Duvinet wie bei Zunz a. a. O. p. 61. רודיש ist ohne Zweifel dasselbe was רודם אשר בצרפת bei Salomo b. Abereth Rga. III, 3. V. oben 1879 p. 124, Rodez in Südfrankreich Dep. Aveyron, vgl. Graetz Gesch. p. 441. Die Begegnung mit Devinet fand statt בשוק הנקרא לו ששטיר, doch wohl ein Platz in Arles selbst. Vgl. daselbst בשוק דנקרא מרקט טב, etwa corrumpirt aus Marché-neuf? Vielleicht hängt der Name, den ich nicht zu deuten weiß, mit dem jüd. prov. Beinamen דאלששטיר und דלששטיר zusammen, v. oben 1878 p. 160. Letzterer Name wird in Hebr. Bibliogr. XVI p. 132 durch Les Essert? zu erklären versucht, doch weist דל׳ישושטארץ Cod. Münch. 292 Cat. p. 123, auf einen Ort hin.

[2]) ידיעה sicherlich in ידעיה zu emendiren.

[3]) Dieses Geständniß machte er ihm (?) בדרך דשרומיינ.

aus Nimes aber und noch mehrere andere Personen, die als Zeugen vernommen wurden und zwar Abram Vidal de Villanova[1]) aus Arles, Bonfos[2]) Bongobas Cail[3]), Joseph Abram Rabba[4]) aus Arles und Salvad[5]) Astruc aus Arles sagten sämmtlich aus, daß der Zeuge Bonfil Cregot wegen Hehlerei bestraft worden ist, indem er dem Diebe Vido b. Comprat Devivas[6])

---

[1]) די ויל"ה נובא. Orte des Namens Villanova giebt es mehrere in Spanien und Villeneuve in Südfrankreich. Nach einem dieser Orte wurde der berühmte Arzt Arnaldus genannt נובא דויל"א Cod. Berlin 116[4] Cat. p. 136 דבילא נוא Cod. Münch 277[2].

[2]) בונפוש בונגדאש קאייל. Der erstere Name kommt auch sonst häufig vor und wird verschieden geschrieben. בונפוש wie an der citirten Stelle Isaak b. Scheschet N 283, 133, אבונפש Cod. Paris 986[1] אנבונפוש Kalonymos Streitschrift p. 1, בונפאש in Minchat Kenaoth Ed. p. 44 neben בונפוס, das. בונאפוש im Divan des Salomo Bonfed, v. Hebr. Bibliogr. XV p. 107, בונאפויס im Emek habacha ed. Letteris p. 86. Die Neueren schreiben Bonafos, Bonfos, Bonfus und Bonafous. Letzterer Name ist in Frankreich nicht selten, v. Brunet Manuel I p. 1084, 1003 II p. 863 blos Du Fou. Kaum zu billigen ist die Identificirung mit Bonfils oder Boniface. In einer lat. Urkunde bei Saige a. a. O. p. 471 erscheint Bonfos als ein christlicher Frauenname, das. p. 442 wird der jüd. prov. Name Bonafois erwähnt, dem בונפוש entsprechen könnte. Vgl. den neufr. Namen Bonnefoi.

[3]) Vgl. שלמה בר יצחק קאייל bei Isaak de Lates Rga. p. 98, vgl. Zunz Literaturgesch. p. 489. Ein Samuel Caylli aus Montpellier (1387) wird in einer lat. Urkunde genannt bei Bédaride p. 540, ein sieur de Caille in einem Proceße aus Aix (1400). Ein Ort dieses Namens in Südfrankreich ist mir nicht bekannt, wohl aber Cailux unweit Montauban und Cailly in der Normandie.

[4]) יוסף אברם רבא דאראלדי. Rabba ist Familienname, vgl. Menachem b. Mose und dessen Sohn Elia Rabba aus Padua, v. Gerondi p. 236, Raphael Joseph Ibn Rabbi (בן רבי) das. p. 309, אבן אלרבי, Hebr. Bibliogr. XV p. 84, den spanischen Familiennamen בירב Be-rab, vgl. Rabby bei Simonet a. a. O. p. 158.

[5]) שלואד, vgl. Cod. Paris 1284 Isaak שלואט Meir, שלויט bei Simon Duran Rga. I N 55, שלודיל Cod. Cambridge 51 Cat. p. 147. Vgl. den jüd. Namen Salvetus aus Arles, oben 1879 p. 382, den jüd. franz. Namen Salvador. Die sprachliche Ableitung von salvar wie oben שלויש liegt nahe.

[6]) וידו בן קומפרט דיוויאש, vgl. weiter.

Gold- und Silbersachen abgenommen, welche dieser im Hause des Mose Grat[1]) in Arles gestohlen hatte. Abgesehen davon hatte das Zeugniß des Bonfil Cregot gar keinen Werth. Derselbe hatte sich nämlich früher den Vorstehern der Gemeinde von Arles gegenüber eidlich verpflichtet, nicht mehr öffentlich zu spielen, wohl mit Würfeln oder in ähnlicher Weise, aber er handelte diesem Eide zuwider und gab den Juden Anlaß zu Aergernissen. Ein ähnlicher Fall ist uns aus späterer Zeit bekannt. Im Jahre 1464 verpflichtete sich Mose de Nevers[2]) in Arles, wahrscheinlich von der Gemeinde dazu gedrängt, einem Notar gegenüber, schriftlich nicht mehr mit Würfeln oder Aehnlichem zu spielen, außer an einigen wenigen Tagen, die näher bezeichnet wurden. Im Falle der Uebertretung der Verpflichtung solle ihm die Faust abgehauen werden. War nun der genannte Bonfil ein verwerflicher Mensch, so übertraf ihn doch Duran de Cabenet noch an Schlechtigkeit, denn er schrak selbst vor dem Meuchelmorde nicht zurück. Er hatte einen der Zeugen, Joseph Abram Rabba, zu überreden gesucht, den Anfangs genannten Vermittler Samel, als dieser sich nach Valencia begab, unterwegs zu ermorden. Kurz vorher hatte er ihn zu einer niedrigen Handlung gegen Orabona[3]) in Arles verführen wollen. Zu alledem, zu der Enthüllung, daß Duran

[1]) משה גראט vielleicht vom prov. grat neufr. grâce wie der hebr. Name חן Graziano. Vgl. Steinschneider in Ozar Nechmad II p. 232.

[2]) B. Depping p. 326. Bédaride p. 317. Ueber ein gleiches Verbot einer Gemeinde ראווש של צחוק לישום, das ist dé, Würfel, vgl. Isaak b. Scheschet N 171.

[3]) אורה בונה. Auf die gleiche Bedeutung mit Fortunata machte Zunz Ges. Schriften II p. 59 aufmerksam. Ich schreibe Orabona, weil der Name hier provencalisch ist. Ora bedeutet im Prov. Stunde, lat. hora, franz. heure, also etwa zur guten Stunde geboren, ähnlich יום טוב, vgl. den jüd. span. Familiennamen Orabuena, hebr. ebenfalls אורה בונה geschrieben, v. Kayserling p. 88.

ſich ſchlechter Subjecte zu ſeinem Streiche bediente, daß er ſie beſtochen hat, um öffentlich falſches Zeugniß abzulegen, kam noch ein neues Moment hinzu, das ihn am meiſten gravirte und dazu beitrug, das Gewebe ſeiner Intriguen bis auf den letzten Faden zu zerreißen. Es ſtellte ſich nämlich heraus, daß Bonfil Cregot in der Zeit, in der bei der Verlobung Durans zugegen geweſen ſein ſoll, gar nicht in Arles, ſondern in Perpignan war. Dorthin und ebenſo zurück hatte er als Diener gegen Belohnung Don Crescas Kazin begleitet, der nach der letztgenannten Stadt gereiſt war, um in gütlichem Ausgleiche die Angelegenheit ſeiner verwittweten Tochter zu ordnen. Um nun das Alibi des Zeugen feſtzuſtellen, wurde die Angelegenheit einem Rabbinatscollegium in Montpellier unterbreitet, welches aus folgenden Männern beſtand, Vidal Bondia[1]) Kohen, Leon Vidas Deſoſtal[2]), und Abram Aſtruc קאלי[3]). Vor demſelben ſagte Maeſtre Bonet Maimon aus Perpignan mündlich mit aller Beſtimmtheit aus, daß er daſelbſt den erwähnten Bonfil in der genannten Zeit geſehen hat. Daſſelbe bezeugte ſchriftlich Moſe Mazif[4]). Don

---

[1]) וידאל בונדיאה כהן. Der zweite Name Bondia iſt ohne Zweifel von dem prov. dia lat. dies abzuleiten, entſpricht alſo vollſtändig dem hebr. יום טוב wie בון גורן oder בוין גורן vom prov. giorno, franz. jour, v. Iſaak de Lates Rga. p. 98. Vgl. den italien. Namen Bongiorno, den franz. Bonjour und den lat. Bonadies bei Jöcher Suppl. I ſ. v.

[2]) ליון וידאש דשושטאל. Den letzteren Namen weiß ich nicht zu erklären, der zweite hängt doch wohl mit וידאל zuſammen, lat. Vitalis und darnach im Prov. oft Vidals, v. Bartſch a. a. O. p. 239, vgl. וידיש bei Nißim Gerundi Rga. N 47, אנבידש, Les rabbins p. 728, vgl. שמואל די וידאש im Schem hagedolim ſ. v., vgl. den abgekürzten Namen וידו oben, Vida bei Zunz a. a. O. p. 60, an Vita (חיים) erinnernd, Vidonus, ein Jude aus Tarascon in einer lateiniſchen Urkunde bei Arnauld a. a. O p. 52.

[3]) Entweder in קאלו oder in קאייל zu emendiren, indeſſen entſpricht es dem Namen Caylli v. oben.

[4]) משה מציף, auch מאציף und מסיף geſchrieben, auch מוסיף, was jedoch corrumpirt iſt, v. Hebr. Bibliogr. XVI p. 132, der prov. Perſonen-

Crescas Kazin gab ebenfalls über ſeine Beziehung zu Bonfil eine ſchriftliche Erklärung ab. In derſelben berief er ſich auf mehrere Gewährsmänner, u. A. auf den Schreiber Engiacomo Dominico [1]), mit dem er zuſammenreiſte, En-Iſaak de Blanes [2]), den er in Canet [3]) getroffen hat, En-Crescas des Meſtre [4]) (?) und Moſe Minir [5]).

(Schluß folgt.)

---

name Mancip, auch bei Chriſten gebräuchlich, von mancip im Prov. Knabe, v. Saige a. a. O. p. 433, vgl. Bonus-Mancipius, oder dafür Bonus-Puer daſ. p. 464, 470, 473.

[1]) אנגקמי דומינגו Giacomo italien. aus Jacobus, v. oben. Der zweite Name wird bei Iſaak b. Scheſchet N 207 דומינג und דומניקו geſchrieben. Vgl. die franz. Namen Domino und Dominique.

[2]) ניצק דבלאנש. Vgl. Nißim Gerundi Rga. N 15 אבונגוראה דיבלאניש. Man könnte hier an Blanes in Catalonien denken, aber די בלאניש bei Iſaak b. Scheſchet N 127 weiſt auf Italien hin, vgl. Cat. Münch. p. 145.

[3]) מגדול קניט iſt Canet bei Perpignan, das früher ein feſtes Schloß hatte, in hebr. Schriften auch ſonſt genannt, v. Neubauer, Monatsſchrift 1871 p. 455.

[4]) אנקרשקש דוי מאשטרי emendire ich in דימאשטרי, vielleicht iſt aber דוי ein anderes Corruptel und gehört dann מאשטרי zu dem folgenden Namen. Zu dem erſtern Namen vgl. דסמישטרי bei Zunz, Zur Geſch. p. 461, Hebr. Bibliogr. XIV p. 82. מיישטרא bei Kolon Rga. N 20 iſt Meſtre in der Lombardei.

[5]) משה מניר, vgl. über die Familie Minir Kayſerling a. a. O. p. 88.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung).

Wie der Schöpfungsakt, so bot auch die Sündfluth mit ihrem buntbewegten Archenleben reichen und leichten Stoff für die Fabulisten zu ihren Dichtungen. Durch das enge Zusammenleben aller beseelten Geschöpfe, durch die gemeinschaftliche Haushaltung der Menschen und Thiere, bildete sich ein solch vertrauliches Verhältniß zwischen sämmtlichen Insassen der Arche heraus, daß für den Fabulisten der Gedanke gegeben war, die Thiere mit Vater Noah lebhaft conversiren und disputiren zu lassen; und hatte sich einmal ihre Zunge gelöst, so konnte sie der Fabulist auch vor Gott redend hintreten lassen. Ueberdies nahm ja von der Arche gewissermaßen ein zweiter Schöpfungsakt seinen Ausgang.

Auf diese Weise entstanden Fabeln wie:

Vater Noah und der Rabe.

Babli Synhedrin, 108 b: וישלח את העורב אמר ר״ל תשובה נצחת השיבו עורב לנח אמר לו רבך שונאני ואתה שנאתני רבך שונאני מן הטהורין שבעה מן הטמאים שנים ואתה שנאתני שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים אם פוגע בי שר חמה או שר צינה לא נמצא לעולם חסר בריה אחת או (En Jakob ועוד א״ל) שמא לאשתי אתה צריך אמר לו רשע במותר לי נאסר לי בנאסר לי לא כ״ש.

Der Talmud führt hier, wie so oft, nur den Anfang jenes Bibelverses an, in dem die eigentliche zur Fabel ge-

hörige Textunterlage ſich findet, dieſe ſelbſt aber weglaſſend; denn nicht die angeführten Worte: וישלח את העורב, ſondern die nicht angeführten weiteren Worte: ויצא יצוא ושוב des Bibelverſes, Geneſ. 8, 7, bilden die Textunterlage der Fabel. Bereſch. Rabba Cap. 33 und Jalkut Bereſch. § 58 ſchicken auch nur die Worte: ויצא יצוא ושוב der Fabel voran, nachdem in beiden Quellen an die vorangehenden Worte: וישלח את העורב eine andere Bemerkung angelehnt wurde. Auch Raſchi in ſeinem Commentar zu Bereſchith 8, 7 lehnt unſere Fabel an das Schlagwort יצוא ושוב an mit den Worten: הולך ומקיף סביבות התיבה ולא הלך. בשליחותו שרי' חושרו על בת זוגו כמו ששנינו באגרת חלק.

Die Anregung zu dieſer Fabel gab entſchieden das ſehr ſchwierige: ויצא יצוא ושוב עד יבשת המים מעל הארץ. Man weiß nicht recht, was man ſich eigentlich darunter denken ſoll; kehrte der Rabe zurück, oder kehrte er nicht zurück? Im erſten Falle ſollte es einfach heißen: וישב אליו אל התבה כי מים u. ſ. w., wie es nachher von der erſten Sendung der Taube heißt: ותשב אליו אל התבה. Ebenſowenig verſteht man, warum in dieſem Falle nicht erzählt wird, daß Noah den Raben wieder in die Arche aufgenommen habe, wie es nachher von der erſten Taube erzählt wird? Wo möglich noch ſchwieriger erſcheint das ויצא יצוא ושוב, wenn man annehmen ſoll, der Rabe ſei nicht zurückgekehrt. Da wäre doch das Kürzeſte geweſen zu ſagen: ולא שב אליו, wie es von der dritten Taube heißt: ולא יספה שוב אליו עוד.

Man war ſich darum über die Auslegung des ויצא יצוא ושוב vollends im Unklaren.

Die LXX hat dafür: *καὶ ἐξελθὼν οὐκ ἀνέστρεψεν*, alſo er kehrte nicht wieder. Auch in Pirke de Rabbi Elieſer finden wir dieſe Auffaſſung. Wir leſen daſelbſt, Capitel 23: שלח נח את העורב לידע מה בעולם הלך לו ומצא נבלת

אדם בראשי ההרים וישב לו על מאכלו ולא השיב שליחותו לשולחיו. Auch angeführt Jalkut Bereſch. § 58. Raſchi und Obadia Sforno hingegen nehmen an, der Rabe ſei ja zurückgekommen.

Ueberdies muß ſich nach der letzten Auffaſſung die Frage des Samuel Edels im מהרש"א חדושי אגדות Jedem aufdrängen: warum Noah zum zweitenmale nicht wieder anſtatt der Taube den Raben entſandte. Die Auffaſſung des Ibn Eſra wäre noch die dem Texte am meiſten entſprechende, wenn ſie nicht die gegen ſie gemachte richtige Einwendung des hierüber zu vergleichenden Elia Miſrachi erſchütterte.

Dieſe Rathloſigkeit der Exegetik kam dem Fabuliſten wohl zu Statten, und er war gleich bei der Hand mit der Fabel: der Rabe hätte ſich geweigert, die ihm zugedachte Sendung zu übernehmen aus dem von ihm mit Recht geltend gemachten Grunde: (תשובה נצחית) warum Noah nicht dieſe gefahrvolle Sendung einem von den reinen Vögeln übertragen habe, von welchen er je ſieben Paare in der Arche hatte? Dies ſchien dem Raben ſo verdächtig, daß er bei Noah geheime Abſichten auf ſeine von ihm zu verlaſſende Ehehälfte befürchtete. In dem ויצא יצוא ושוב iſt das Sichweigern und das Mißtrauen des argwöhniſchen Raben-Gatten der Fabel meiſterhaft ausgedrückt. Vergleiche das talmudiſche: ישראל יוצא ונכנס.

In dieſer Fabel erblicke ich folgende Doppellehre.

Erſtens: Nur der Schlechte muthet einem Andern Schlechtes zu. Wie der Schelm iſt, ſo denkt er. כל השוכל כמותו סכל. (קידושין דף ע.) Der treuloſe, unzüchtige Rabe ſchiebt dem Noah ſträfliche Abſichten auf ſeine Ehehälfte unter, die treue, züchtige Taube nicht.

Zweitens: Keinen Anlaß zu Verdächtigungen und bösartigen Zumuthungen zu geben, vielmehr Alles zu unterlaſſen, wodurch man auch nur den entfernteſten Schein einer ver-

brecherischen Absicht auf sich ladet. Noah hätte gleich — wegen der תשובה נצחת — die Taube senden sollen, und nicht den Raben.

Diese Doppellehre paßt besonders in den Mund des Rabbi Simon ben Lakisch, des Erzählers dieser Fabel. Wie ich in der Monatsschrift 1876 S. 271 ff. nachgewiesen habe, waren in der Zeit des R. Simon ben Lakisch die unbegründetsten Verdächtigungen und böswilligsten Verläumdungen so sehr an der Tagesordnung, daß R. S. b. L. sich veranlaßt gesehen, den von mir dort angeführten Zukunftsdialog zwischen den Thieren und der Schlange aufzustellen.

Auch die von mir aus der obigen Fabel des R. S. b. L. gezogene Doppellehre wäre einerseits gegen die boshaften Verläumdungen, anderseits aber gegen diejenigen gerichtet, die zu solchen Verläumdungen durch ihre Handlungsweise Anlaß geben. Vergleiche das a. a. O. citirte: אמר ר"ש בן לקיש זה אמר לשון הרע בצרעת.

In dieser Fassung der Fabel bleibt eigentlich die Hauptfrage des Raben; warum Noah nicht lieber einen von den in je sieben Paaren vorhanden gewesenen reinen Vögeln geschickt habe, unbeantwortet [1]) und man müßte deshalb in der Hauptsache dem Raben Recht geben; wie auch darum R. S. b. Lakisch wirklich sagt: תשובה נצחת השיבו עורב לנח.

Dieser Umstand muß den jüngern Zeitgenossen des R. S. b. L., Rabbi Juda bar Simon, bewogen haben, der Fabel folgende, den Noah rechtfertigende Fassung zu geben.

Bereschith Rabba, Cap. 33, lesen wir: ר' יצוא ושוב, ר' יודן בשם ר' יהודה בר"ס, תחזיל משיבו תשובות, א"ל מכל בהמה

[1]) מהרש"א חדושי אגדות sucht diese Schwierigkeit auf eine zwar geistreiche, aber sehr gesuchte Weise zu ebnen.

חיה ועוף שיש כאן אין אתה משלח אלא לי, א״ל מה צורך לעולם בך לא לאכילה ולא לקרבן. Auch angeführt Jalkut Beresch. § 58. Hier beantwortet Noah wohl die Hauptfrage des Raben, weßhalb es hier nur heißt התחיל משיבו תשובות und nicht תשובה נצחת wie in der Fassung des R. Simon ben Lakisch.

Das plurale תשובות zeigt, daß R. Juda bar Simon auch die andere Frage des Raben: שמא לאשתי אתה צריך aus der Fabel des R. S. b. L. wohl kannte, wenn er sie auch nicht ausdrücklich wiedergiebt, weil es ihm nur um die Beantwortung der von R. S. b. L. offen gelassenen Hauptfrage zu thun war.

Die von mir der Fabel zugrundegelegte Lehre erscheint umso zutreffender, wenn wir uns erinnern, daß auch der Erweiterer dieser Fabel, Rabbi Juda bar Simon, gegen die boshaften Verläumder seine Fabel „Der Hund der Nomaden und der Wolf" gedichtet hat. Siehe Monatsschrift dieses Jahrgangs, S. 68—69.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

Unter den wunderhaften Werken des Virgil ſind nun, da ſie in einem Zuſammenhange mit dieſer Ausſchmückung der urſprünglich wahrſcheinlich bloßen Rechtsſage zu ſtehen ſcheinen, folgende zwei zu nennen und zwar ſind dieſe Sagen nicht mehr neapolitaniſche, ſondern römiſche, erſtens „Salvatio Romae“ und dann die „Bocca della Verita.“ Das engliſche Volksbuch erzählt:

„Der Kaiſer fragte nun den Virgilius, wie er Rom glücklich und viele Länder der Stadt unterthan machen und wie er erfahren könnte, wenn irgend ein Land ſich gegen daſſelbe erheben wollte. Und Virgilius ſagte zum Kaiſer: „ich will das in kurzer Zeit machen.“ Und er verfertigte dann auf dem Capitolio, das war das Stadthaus, von Stein gehauene Bilder, und ließ ſie Salvatio Romae nennen, d. h. dies iſt die Rettung der Stadt Rom, und brachte alle die Götter, d. h. was wir Puppen und Götzen nennen, welche Rom unterwürfig waren, in Verbindung. Und jeder von den Göttern, die hier waren, hielt in der Hand eine Glocke, und in die Mitte der Götter ſtellte er den Gott von Rom. Und jedesmal, wenn es ſich zutrug, daß irgend ein Land Krieg gegen Rom beginnen wollte, ſollten die Götter dem Gott von Rom ihren Rücken zukehren, und der Gott des Landes, das gegen Rom aufſtehen wollte, ſollte ſo lange die Glocke, die er in der Hand hatte, läuten, bis es die Senatoren von Rom hörten und augenblicklich hingingen und ſähen, welches

Land gegen sie Krieg führen wollte; und sich rüsteten, sie überfielen und sie so täuschten." Durch die Habsucht der Senatoren ging dieses Wunderwerk des Virgil zu Grunde. Spazier, Altenglische Märchen I, S. 115 ff. Dieselbe Sage findet sich schon viel früher bei Neckam (XIII. Jhdt.) im sechsten Buche seines Werkes de Naturis rerum, Dunlop S. 186; ja schon in der Wessobrunner Handschrift aus dem achten Jahrhundert, welche das deutsche Allitterationsgebet enthält, und ist in eine ganze Anzahl Sagenbücher des Mittelalters übergegangen, so in die Sieben weisen Meister der franz. Fassung (ed. Keller) Gesta romanorum etc. S. v. d. Hagen, Gesammtabenteuer Bd. III, S. CXXXII ff. Auch hier wird also der Verrath, der an Rom geübt wird, durch eine wunderbare Glocke verkündet. Vgl. die arabische Sage aus Aegypten (Wüstenfeld in Orient und Occident I S. 339 f.), der zufolge eine Königin, Namens Dalûka, eine Mauer von Syene bis El 'Arisch baut und Wachen darauf stellt, die Glocken ziehen, wenn sich ein Feind naht. Ob die „Rügenglocke" Gesta rom. c. 105 die in unzähligen Variationen bekannt ist (s. Oesterley daselbst s. 728) will ich noch dahin gestellt sein lassen. Am geläufigsten ist uns die Parallele aus der französischen Karlssage: „Der Kaiser und die Schlange" (Grimm, Deutsche Sagen ed. 2 Nr. 459, Bd. II S. 119 f.), wo die Schlange an der Glocke zieht und beim Kaiser Rechtsspruch fordert.

Gehen wir nun zur zweiten Virgilsage über, so ist der Inhalt derselben kurz folgender: Virgil machte zu Rom auch eine eherne Schlange, in deren Rachen jeder, der einen Eid ablegte, die Hand stecken mußte, und wenn er falsch schwur, so wurde ihm die Hand abgebissen. Diese Sage ist nun in Rom bei der Kirche Santa Maria in Cosmedin localisirt, wo sich in der Vorhalle derselben ein großes, rundes Gesicht mit einem ungeheuren Munde befindet. Wahrscheinlich rührt es von

einem alten Brunnen her. Das Volk nennt diesen Kopf mit dem weitgeöffneten Munde: Bocca della Verità, „Mund der Wahrheit" und sieht Virgil als dessen Urheber an. Dieser Mund hatte die Eigenschaft, daß er jeder der Untreue angeklagten Frau, die bei ihrem Reinigungseide zur Bekräftigung desselben die Hand hinein stecken mußte, diese unfehlbar abbiß, wenn die Frau einen falschen Schwur that. Eines Tages jedoch, als eine Frau von ihrem eifersüchtigen Gatten zu diesem Schwure gezwungen wurde, bestimmte sie ihren Geliebten, sich unkenntlich zu machen, und die Rolle eines Irrsinnigen zu spielen. So sollte er sie auf dem Wege dahin umarmen. Die Frau schwor nun, daß sie außer ihrem Manne nur noch dieser Irrsinnige berührt habe. Durch diese List rettete sie ihre Hand, aber die „Bocca" verlor ihre Kraft. (S. von d. Hagen, Briefe in die Heimath, Bd. III S. 106 und 120.) Es würde mich hier zu weit führen, wollte ich die zu dieser Geschichte vorhandenen zahlreichen Parallelen auch nur flüchtig eingehen. Weiter unten, bei der Behandlung der rabbinischen Parallelen wird es eher am Platze sein. Hier interessirt uns nur der Zug, daß die Bocca della Verità durch einen zweideutigen Schwur ihre wunderthätige Kraft verliert, ganz wie die wunderthätige Glocke unserer Legende. Ein innerer Zusammenhang, wenn auch kein unmittelbarer, wird schwerlich zu läugnen sein. Um auf unsere ursprüngliche Erzählung zurückzukommen, so scheint sie, wie schon beiläufig bemerkt, nichts anderes zu sein, als eine orientalische Rechtssage, die an mehreren Orten localisirt worden ist. Auf den Orient als Heimath weist einerseits die Erzählung in der rabbinischen Litteratur und die Behandlung derselben in der muselmännischen Legende. Bei Conon ist der Hauptträger ein Milesier, und der Geldwechsler steckt das Geld in ein Rohr νάρθηξ, was dem rabbinischen קנה genau entspricht; und schließlich ist die Quelle für Vincenz von Beauvais eine Legendensammlung (vita S. Nicolai), die ihre Elemente

ebenfalls wahrscheinlich aus dem Orient geschöpft hat; sind doch viele Heiligenlegenden theils im Orient selbst entstanden, theils von dort her aufgenommen worden.

In abgeschwächter, ja ganz veränderter Gestalt, wobei der Grundgedanke, daß das Geld wieder zum rechtmäßigen Besitzer zurückkommt, festgehalten wird, ist uns diese Erzählung oben beim: „Schatze im Baumstamme" begegnet.

Weiter entfernt ist die Parallele in den Cento novelle antiche Nr. 65. „Es waren einmal zwei Possenreißer am Hofe eines Fürsten. Der eine nannte den Fürsten seinen Gott, während der andere ihn darüber zur Rede stellte und ausschalt, indem er sagte: es gäbe nur einen Gott. Der erste, gestützt auf die Gunst des Fürsten, prügelte den zweiten heftig durch, und der Fürst, dem er klagte, verschaffte ihm auch kein Recht. Betrübt zog er sich zurück, und arm wie er war, stand er mit den Armen vor der Thür. Nach einiger Zeit wollte der Fürst den ersteren verabschieden. Da nahm er eine Summe Geldes, steckte sie in einen Kuchen und gab den Kuchen mit dem Gelde dem Possenreißer. Dieser war über das unscheinbare Geschenk nicht gerade entzückt und sagte: ich habe schon gegessen, ich werde ihn daher meinem Wirthe geben. Als er in seine Wohnung kam, sah er dort den anderen Possenreißer, elend und arm, da erbarmte er sich seiner und gab ihm den Kuchen, und ersetzte ihm dadurch, ohne es zu wissen, all den Schaden, den er ihm früher zugefügt. Jener ging noch einmal zum Fürsten, um sich zu verabschieden. Als dieser ihn erblickte, fragte er ihn: Wie, bist du noch hier? Und hast du nicht den Kuchen bekommen? „Ja wohl!" „Nun! was hast du mit dem Kuchen gemacht?" Darauf sagte er: „ich habe den Kuchen, da ich schon satt war, einem anderen Possenreißer gegeben, den ich einmal geschlagen, weil er mich darüber zur Rede gestellt hatte, daß ich Sie meinen Gott nannte." Der Fürst sagte: „Sein Gott war besser, als

der deinige, und erzählte ihm den Sachverhalt mit dem Kuchen, worüber der Possenreißer nicht wenig außer sich war. All sein Suchen nach dem, dem er den Kuchen gegeben hatte, blieb vergebens."

Ueber geldgefüllte Kuchen oder Brote, worin der Herr den Lohn steckt und sie dem treuen Diener mit der Bedingung giebt, sie nicht eher aufzuschneiden, als bis er zu Hause sei, s. Köhler: zu Gonzenbach, Sicil. Märchen Nr. 81 S. 254, wo er diesen Zug in vier Märchen nachweist; jedenfalls eine weitere Abschwächung der älteren Form. In etwas veränderter Gestalt sind diese Märchen auch in der rabbinischen Literatur vertreten, worauf ich später zurückkommen werde. Bei einer genauen Betrachtung nämlich ergiebt sich, daß nicht wenige Märchen erst aus einer Erzählung entstanden sind, die im Volksmunde immer mehr phantastische, mythische Züge angenommen hat.

VII.

Ein Fisch als Insel.

Rabba bar bar Chana erzählt (Baba bathra 73 b): „Wir reisten einst zu Schiffe, da sahen wir inmitten des Meeres einen mächtigen Fisch, auf den sich Sand abgelagert hatte, und Gras darauf wuchs, so daß wir, im Glauben, es sei eine Insel, abstiegen, um darauf zu kochen. Kaum hatten wir aber Feuer gemacht, so daß der Fisch die Hitze fühlte, tauchte er plötzlich unter, und wir wären unfehlbar ertränkt worden, wäre das Schiff nicht in der Nähe gewesen. ואמר רבה בר בר חנה: זמנא חדא הוה קא; אולינן בספינתא וחזינן ההוא כזורא, דיתבא ליה חלתא אגביה וקדחא אגמא עילויה, סברינן יבשתא היא, וסלקינן ואפינן ובשלינן אגביה; וכד חם גביה אתהפיך, ואי לאו דהוה מקרבא ספינתא הוה טבעינן.

In 1001 Nacht (deutsch von Habicht ꝛc. Bd. II (Nacht 74 bis 75) ed. 5, p. 164—5) erzählt Sindbad von seiner ersten

Seereise: Als wir eines Tages unter Segel waren, überfiel uns eine Windstille, ganz in der Nähe einer kleinen, mit dem Wasser fast horizontalen Insel, die wegen ihrer Grüne einer Wiese glich. Der Schiffshauptmann ließ die Segel einziehen, und erlaubte denjenigen Personen der Mannschaft, welche Lust dazu hatten, an das Land zu steigen. Ich gehörte zu diesen. Aber während wir uns mit Essen und Trinken vergnügten und uns von den Beschwerlichkeiten des Meeres ausruhten, erzitterte plötzlich die Insel und gab uns einen heftigen Stoß ... Man bemerkte die Erschütterung der Insel auf dem Schiffe, von welchem man uns zurief, daß wir uns schnell wieder einschiffen möchten, daß wir sonst alle umkommen würden, weil das, was wir für eine Insel gehalten hatten, der Rücken eines Wallfisches sei.

(Fortsetzung folgt.)

ספר החכים.

I.

In seinem bedeutenden Werke Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland hat Dr. M. Güdemann auch das ספר החכים im Texte und in der Uebersetzung gegeben [1]). Eine aufmerksame Lectüre des Büchleins führte mich zu der Ueberzeugung, daß der Text an vielen Stellen verdorben sei,

[1]) S. 92 ff., 264 ff.

auch da, wo Dr. G. einen Sinn gefunden zu haben scheint, und ich fing an zu vermuthen, daß die Copie der Handschrift, welche Dr. Neubauer zu Oxford für ihn abfassen ließ, nicht genau sei. Die Cnratoren der Bodley'schen Bibliothek stellten gefälligst das Manuscript zu meiner Verfügung, und ich habe es ganz mit Güdemann's Ausgabe verglichen. Meine Vermuthung ergab sich als eine richtige. Einige Fehler müssen dem Copisten zugeschrieben werden, oder — was hier und da wahrscheinlich ist — G. selbst, der die Copie nicht genau abdrucken ließ.

Ich werde hier das Verzeichniß der wahren Lesarten geben, nach denen man den Text ändern kann. Evidente Schreibfehler, Abweichungen in der scriptio plena und defectiva und Verwechslungen von ב und כ lasse ich fort. Statt ה׳ hat das Ms. immer יי.

In A I Z. 4 וכל Ms. וכן.

IV Z. 1 לעבודה Ms. לעורה.

V Z. 4 Ms. למלמדים; jetzt ist der Sinn, den G. nicht verstand, deutlich: „er wird Aufseher der Lehrer genannt."

VI Z. 1 בעביין; ב ist sehr undeutlich, kaw auch.

„ Z. 6 מפילין; פ sehr undeutlich, ס oder ט?

„ Z. 7 בוהרו Ms. בוורו oder בוודו?

„ Z. 8 Ms. כדילפנן.

VII Z. 2 Ms. ולהכניסם.

„ Z. 5 בלשון; das ב vom zweiten stand eingeschoben.

„ Z. 8 בלבבם l. בלבם.

XI Z. 2. Das Ms. hat nicht רק; es hat am Schluß einer Linie רב, also die Anfangsbuchstaben des folgenden Wortes. Nun wird die Stelle deutlich, welche in Güdemann's Uebersetzung keinen Sinn hat.

Ibidem Ms. הלילה.

In A XII Z. 2 Ms. מתלמודם.

In B I Z. 2 Ms. והיו במקומות.

„ Z. 3 Ms. פרוש ופרוש.

II Z. 3 Ms. המדרש.

III Z. 5 Ms. לידי.

„ Z. 8 Ms. עד.

IV Z. 1 ראשי Ms. ראש. Die ersten Worte in VII wiederholt, bleiben dennoch unverständlich.

V Z. 2 וזה היה Ms. זה היה.

„ Z. 3 כתב Ms. כת'.

„ Z. 4 וכו' Ms. אף כאן בקדש בבטן, was G. als Conjectüre hineingeschoben.

„ Z. 5 Ms. אשתי, was G. conjecturirt.

„ Z. 9 Ms. ימוש „ „ „

VI Z. 1 Ms. ללמדם.

„ Z. 2 Ms. ולוקח.

„ Z. 6 hinter וילכו Ms.: בבית אביהם בלילות ויצאו מלפני המלמד וילכו.

VII Z. 1 Ms. ראש, wie in IV Z. 1.

„ Z. 3 פי' שלא ידבר בנתים steht hier nicht, sondern in IV.

„ Z. 7 Ms. בהלכה.

VIII Z. 1 ∵ unter אל ist nicht im Ms.

In C Z. 6 במלות; erster Buchstabe unlesbar.

Z. 18 הנה Ms. הלה. Jetzt ist der Sinn deutlich: „ich werde euch hier verschaffen, wo ihr in meinem Hause ißt."

Z. 2 von unten השחרית Ms. השחר und statt רבה Ms. רבא.

Letzte Z. Ms. hat nicht סליק.

Mit diesen Rectificationen sind aber nicht alle Schwierigkei-

ten gelöſt, und einige Stellen bleiben corrupt. Ich glaube von drei derſelben die wahre Lesart gefunden zu haben.

In A Einl. Z. 4 leſe man: ויקבל מכני י׳ איש ופם, „jeder redliche Iſraelit nehme ſie an!“

In A V Z. 1 leſe man, ſtatt המלמדים: והמלמדים.

In A VI Z. 4 ſtatt לחלאה leſe חלא לה׳.

G. iſt nicht immer glücklich in ſeiner Ueberſetzung, allein dies ſehe jeder Sachverſtändige ſelbſt!

Leiden. H. Virt.

II.

Nachbemerkungen des Verfaſſers.

Der Herr Redakteur d. Ztſchr. war ſo freundlich, das vorſtehende Korrekturenverzeichniß mir zur Einſicht vorzulegen und mir zu erlauben, meine Bemerkungen dazu zu machen. Indem ich von dieſer Erlaubniß Gebrauch mache, danke ich zuvörderſt Herrn Profeſſor Virt dafür, daß er ſich die Mühe genommen hat, die Ausgabe mit der Handſchrift zu vergleichen. Ich hatte urſprünglich nur eine ungenaue Copie zur Verfügung, dieſe ſchrieb ich ab, verbeſſerte ſie nach meinem Ermeſſen und ließ die Abſchrift in Oxford vergleichen. Nach dieſer verglichenen Abſchrift, die ich beſitze, wurde der Druck beſorgt. Wegen der Beſchleunigung des letzteren, die vom Verleger ausging, konnte ich weder die Aushängebogen nach Oxford zur Vergleichung ſenden, noch auch eine ſorgfältigere Correctur vornehmen. Daher ſind einzelne Druckverſehen ſtehen geblieben, wie z. B. die von Herrn V. zu A I, Z. 4, VII, Z. 2, B VI, Z. 6 bemerkten. Dagegen findet ſich in der dieſen Stellen entſprechenden Ueberſetzung das Richtige. Soviel zu meiner Rechtfertigung. Von ſachlicher Wichtigkeit iſt in dem vorſtehenden Verzeichniß von Korrekturen nur

eine einzige, nämlich die zu A XI Z. 2. Hiernach muß רק im Texte, in der Uebersetzung S. 99 „nur", sowie Anm. 1 gestrichen werden. Da רק in der verglichenen Abschrift stehen geblieben, mußte ich die gezwungene Erklärung zu Hilfe nehmen, die nun wegfällt. Die Richtigstellung zu A V, Z. 4 (auch hier stimmt der Druck mit der verglichenen Abschrift überein) ändert an der Unverständlichkeit des Passus nichts. זה המשגיח נקרא למלמדים kann nicht heißen, wie Herr B. will: „er wird Aufseher der Lehrer genannt." Auch ergiebt sich nicht aus dem Inhalte des Paragraphen, daß es sich hier um einen Aufseher der Lehrer handle, da ja ausdrücklich auch von einer Ueberwachung der Knaben die Rede ist. Aus diesem Grunde kann ich auch zu A V, Z. 1 die Aenderung von המלמדים in המלמדים, die Herr B. vorschlägt, nicht annehmen. Noch weniger kann ich der vorgeschlagenen Emendation und Uebersetzung zu A Einl. Z. 4 ויקבל מבני יעקב איש תם und die Uebersetzung: „jeder redliche Israelit nehme sie an," zustimmen. Abgesehen, daß „jeder" und „sie" in dem hebr. Satze nicht stehen, ist die Wendung unhebräisch oder unjüdisch. Auch ist es ja unzweifelhaft, daß איש תם zu יעקב gehört. Die Stelle ist also gar nicht emendationsbedürftig. Das Gleiche ist der Fall bezüglich A VI, Z. 4, wo לחלאה ohne alles Bedenken das einzig Richtige ist. Inwiefern endlich zu C Z. 18 das ganz unwesentliche הלה einen anderen Sinn geben soll, als den in meiner Uebersetzung ausgedrückten, kann ich nicht einsehen. Auf die allgemeine und ohne Beweise hingestellte Schlußbemerkung, daß ich nicht immer glücklich in meiner Uebersetzung sei, gehe ich nicht weiter ein. Ich habe gar nicht sklavisch wörtlich übersetzen, sondern eine in deutscher Sprache lesbare Abhandlung geben wollen. Dies hat Herr B. vielleicht nicht berücksichtigt.

Bei dieser Gelegenheit sei mir gestattet, meinem Recensenten und Freunde Herrn Dr. Perles gegenüber zu bemerken, daß es mir nicht entfernt beigekommen ist, der Ehre Maharil's nahezu-

treten. Ich glaubte mich in dieſer Beziehung deutlich genug ausgedrückt zu haben, will aber nunmehr ausdrücklich erklären, daß ich M. keiner **mala fides** zeihe. Aber die Sache bleibt wie ſie iſt. Das mit M.'s Namen gezeichnete Gutachten entſpricht wörtlich dem Or ſarua's. M. hat jedoch zwei Mal אמר in כתב umgeändert, und außerdem, wie ich jetzt hinzufüge, die Worte מורי הריר שמחה geſtrichen und dafür רבותי geſetzt. Wie ſoll man das verſtehen? Ich kann nur meine Anſicht wiederholt dahin ausſprechen, daß M. arglos und ſo gehandelt hat, wie es in ſeiner Zeit jeder andere ehrliche Mann auch gethan hätte. Damit geſchieht doch wahrlich der Ehre des vorzüglichen Mannes kein Abbruch. An eine Aenderung ſeitens des Redakteurs der Gutachtenſammlung iſt hier nicht zu denken, denn dieſer hätte das Gutachten aufgenommen, wie er es vorgefunden.

Zum Schluſſe ſei hier noch erwähnt, daß der von mir S. 110 erwähnte Name Durbalo (vgl. Zunz, Namen der Juden), der noch heute unter den Slaven übliche Name Drbal, alſo ein ſlaviſcher Name iſt.

Wien. Güdemann.

Abhandlungen.

Die alten jüdiſchen Katakombeninſchriften in Süditalien.

Die Erde öffnet ihren Mund und erzählt die Geſchichte Derer, welche ſie vor beinah zweitauſend Jahren in ihren Schooß aufgenommen hat. Die älteſte Geſchichte der Juden in Europa, welche aus Mangel an Urkunden und Tradition noch vor wenigen Decennien faſt ein leeres Blatt war, erhält durch aufgefundene Todtengrüfte mit Inſchriften einen, wenn auch vorläufig noch dürftigen Inhalt. Die Grabſteine geben Kunde nicht bloß von den entſchlummerten Perſonen, ſondern auch von ihrer Stellung in der Geſellſchaft, und dadurch läßt ſich ein Rückſchluß machen auf das Zuſammenleben der Juden in der europäiſchen Diaſpora, auf den Zuſammenhang, den ſie mit dem großen Ganzen, mit dem Nationalkörper, unterhielten, auf ihre religiöſe Anſchauung und Hoffnung, welche die in den Grüften Schlummernden in ihrem Leben gehegt haben. Ueber die in der Welthauptſtadt Rom angeſiedelten Juden und ihre Lebensbeziehungen hat G. B. de Roſſi, welcher die Inſchriften der Katakomben der

erſten Chriſten in dieſer Stadt an's Licht gezogen hat, auch einige Streiflichter geworfen. Dieſe Kunde haben neue Funde bereichert, welche zumeiſt in der vigna Randanini bei Rom, an der alten via Appia, entdeckt und von dem Italiener Garrucci nnd dem Schweden Engeſtroem entziffert und erläutert wurden. Dieſe jüdiſchen Epitaphien, 38 an Zahl, welche Schürer vor einem Jahre zuſammengeſtellt und zum Gegenſtand einer Studie gemacht hat: über „die Gemeindeverfaſſung der Juden in Rom in der Kaiſerzeit", bieten aber nicht viel Geſchichtliches, meiſtens nur Namen von verſtorbenen Perſonen und hin und wieder ihre Titel. Viel mehr bieten die Funde in Süditalien, welche Prof. Ascoli neuerdings in einem 120 Seiten umfaſſenden Buche [1]) veröffentlicht und beleuchtet hat.

Bekannt war bisher lediglich, daß ſich jüdiſche Epitaphien im Neapolitaniſchen oder im Baſilicat befinden. Im Jahre 1778 hatte Domenico Tata neun hebräiſche Inſchriften aus dieſer Gegend mit einer italieniſchen Ueberſetzung mitgetheilt. Aber die Entzifferung derſelben war vielfach verfehlt und daher für die Verwerthung wenig brauchbar. Tata's Schriftchen, eigentlich nur ein Sendſchreiben des Verf. an den engliſchen Geſandten Hamilton über dieſe Epitaphien, blieb außerdem unbeachtet. Erſt in den fünfziger Jahren dieſes Jahrh. wurde darauf aufmerkſam gemacht, daß in derſelben Gegend noch andere jüdiſche Grabinſchriften vorhanden ſind, theils reingriechiſche und lateiniſche und theils gemiſcht mit hebräiſchen Inſchriften, oder auch rein hebräiſche. Dieſe ſüditaliſch-jüdiſche Epitaphien hat nun Prof. Ascoli mit der ihm eigenen philologiſchen Akribie und mit feinfühligem Takte entziffert, veröffentlicht und auch

[1]) Der Titel dieſes reichhaltigen Buches lautet: Iscrizioni inedite o mal note, Greche, Latine, Ebraiche di antichi sepolcri Giudaici, odite e illustrate da G. J. Ascoli. Con otto tavole fotolitografiche (Torino e Roma 1880). Die Inſchriften ſind numerirt, im Ganzen 41 Nummern.

die durch Tata bekannt gewordenen hineingezogen. Aus dieſen läßt ſich ein, allerdings noch immer unvollſtändiges, culturhiſtoriſches Bild der jüdiſch-neapolitaniſchen Diaſpora gewinnen.

Die meiſten neuentdeckten jüdiſchen Katakomben (21) finden ſich unweit eines Städtchens Venoſa, in der Provinz des Baſilikat, von denen die meiſten in griechiſcher Sprache und Schrift gehalten ſind, einige lateiniſch, entweder rein oder mit hebräiſchen Phraſen gemiſcht, mehrere ganz hebräiſch. Sie ſind ſämmtlich ohne chronologiſches Datum, ſo daß die Zeitepoche ihrer Entſtehung erſt eruirt werden muß. Dazu kommen noch ſieben reinhebräiſche Epitaphien mit Daten aus derſelben Gegend, von denen fünf das Datum haben 818, 822, 824, 829, 846, alſo ſämmtlich aus der erſten Hälfte des neunten Jahrhunderts. Es ſind eben die durch Tata's Sendſchreiben bekannt gewordenen. Dieſe bieten die auffallende Erſcheinung, daß als Aera die Tempelzerſtörung (לחרבן בית המקדש הקדוש) angegeben iſt. Bei zweien vom Jahre 821 und 827, alſo aus derſelben Zeit, iſt eine doppelte Aera gegeben, nach der Tempelzerſtörung und nach der Weltſchöpfung (לבריאת עולם). Bei dem Städtchen Lavello unweit Venoſa fand man ebenfalls zwei Katakomben mit reinhebräiſcher Inſchrift (Nr. 32, 33), ebenfalls nach der Tempelzerſtörung datirt vom Jahre 810 und 838. Ferner finden ſich drei reinhebräiſche Epitaphien bei der alten Hafenſtadt Brindiſi (in Apulien), von denen eins (Nr. 24) vom Jahre 823 ebenfalls nach derſelben Aera datirt iſt, die übrigen zwei ſind ohne Datum. Endlich ſind noch drei hebräiſche Inſchriften bei dem Städtchen Matera (ebenfalls im Baſilikat) entdeckt worden, die unleſerlich ſind, aber eine (Nr. 35) zeigt deutlich das Datum לחרבן הבית. Alſo auch hier war wie in Venoſa, Lavello und Brindiſi die Aera nach der Tempelzerſtörung in Gebrauch.

Dieſe Thatſache iſt nicht ganz unintereſſant, daß ſich die

Juden in der Diaſpora der Aera bedient haben, welche im Talmud ſelbſt nur ſelten vorkommt [1]). Intereſſant iſt noch die Thatſache zu conſtatiren, daß die Juden in Süditalien verbreitet waren und, wie ſich zeigen wird, mit dem Mutterlande, mit der autoritativen Behörde in Paläſtina, in Verbindung ſtanden. Denn bisher war ihre Anſiedelung außer in Rom nur noch bekannt in Dikäarchia (Puteoli), in Capua, in Brescia, in Marano (bei Neapel) und in Porto an der Tibermündung. Aber Bedeutung und Werth haben dieſe conſtatirten Thatſachen nur, wenn ſie chronologiſch fixirt werden können, oder daß mindeſtens der terminus ad quem limitirt werden kann. Aber gerade daran hat es die ſonſt lichtvolle Abhandlung Ascoli's fehlen laſſen. Er ſetzte die Zeitepoche für die undatirten Epitaphien nur ſehr vage an. Er bemerkt (p. 118): „Die Katakomben von Venoſa führen uns bis zum ſechſten Jahrhundert und wahrſcheinlich noch höher hinauf.“ Hirſchfeld, deſſen Angaben über dieſe Epitaphien Askoli citirt (p. 15), ſetzte ſie eben ſo vage zu Ende des fünften oder Anfang des ſechſten Jahrhunderts. Aber es iſt ſelbſt für dieſe vage chronologiſche Angabe keinerlei Anhaltspunkt erbracht. Und doch läßt ſich aus einer dieſer undatirten Inſchrift der Terminus ad quem ermitteln, wodurch auch die übrigen ungefähr chronologiſch beſtimmt werden können.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die reingriechiſchen Inſchriften älter ſein müſſen als die lateiniſchen. In Süditalien,

[1]) Unter der Römerherrſchaft durfte nicht einmal ein Scheidebrief nach der Aera der Tempelzerſtörung ausgeſtellt werden (Gittin Cap. VIII) כתב (הגט) לבנין הבירה לחרבן הבית . . תצא מזה ומזה. Aboda Sara p. 9 b werden nebeneinander angegeben אחר ד' מאה לחרבן הבית und ד' אלפים ומאתים ושלשים ואחת לבריאת עולם, wobei die letztere Angabe drei Jahre mehr zählt: ומתניתא טפיא חלת שנין. Alſo 4231 mundi = 403 destructio. Daraus folgt, daß die Talmudiſten die Tempelzerſtörung nicht in das Jahr 70, ſondern in 68 geſetzt haben. 4231 mundi = 671 chriſt. Aera. 403 destr. und 68 = 671.

das als magna Graecia galt, hat sich die griechische Sprache trotz der Römerherrschaft lange behauptet, und nur allmälig ist hier das Lateinische eingedrungen. Außerdem haben die Juden selbst in Rom sich der griechischen Sprache bedient, wie die Epitaphien erweisen, welche meistens in griechischer Sprache vorkommen [1]). Der Grund liegt darin, daß die in Italien eingewanderten Juden aus griechisch redenden Ländergebieten kamen, daher unter einander in dieser Sprache verkehrten und conservativ, wie die Juden meistens in ihrer Sprache sind, das Griechische lange beibehalten und daher auch bei Grabinschriften gebraucht haben. Selbst rein lateinische Epitaphien haben noch hin und wieder den Scheidegruß zum Schluß griechisch: ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ oder αὐτῆς (vgl. bei Schürer Nr. 11, 19, 25). Das Griechische als Sprache ihrer Vorfahren galt den späteren Geschlechtern heiliger als die neuangeeignete lateinische, wie die in Polen wohnenden Juden sich von dem Deutschen nicht los machen können und sich dessen lieber bei religiösen Anlässen bedienen, als der Landessprache. Die lateinischen Epitaphien hinwiederum müssen älter als die rein hebräischen sein. In den jüdischen Inschriften in der Nähe Roms kommt nur höchst selten ein hebräisches Wort vor. Die eingewanderten Juden aus Alexandrien, Kleinasien oder Griechenland waren nämlich zumeist Ignoranten, Geschäftsleute, Kaufherren, Steuerpächter oder Makler, welche des Hebräischen wenig kundig waren. Es ist daher eine falsche Annahme von Renan, daß die europäischen Juden ihre Inschriften zuerst hebräisch stylisirt hätten (Revue Archéologique II p. 343). Die Epitaphien ergeben das Gegentheil. Da sich nun auf den süditalisch-jüdischen Katakomben auch hebräische Epitaphien finden, so müssen diese aus einer späteren Zeit als die griechischen

[1]) Unter den jetzt bekannt gewordenen römisch-jüdischen Epitaphien sind nur 6 lateinische gegen 32 griechische.

und lateiniſchen ſtammen, aus der Zeit, als die dort angeſiedelten Juden ſich bereits auch Kenntniß des Hebräiſchen angeeignet hatten, wozu eine längere Zeit gehörte. Vergleicht man nun die kurzen undatirten hebräiſchen Inſchriften von Venoſa mit den längeren von demſelben Orte, von Lavello und Brindiſi aus dem neunten Jahrhundert, ſo gewahrt man eine auffallende Styldifferenz, welche darauf führt, daß die erſteren um mehrere Jahrhunderte älter ſein müſſen, aus einer Zeit, in welcher die ſüditaliſchen Juden erſt den ſchlecht ausgefallenen Verſuch machten, hebräiſche Inſchriften zu ſtyliſiren. Noch älter müſſen die undatirten lateiniſchen ſein, und noch höher hinauf müſſen die griechiſchen gerückt werden. So viel im Allgemeinen. Giebt nun eine lateiniſche derſelben ein Jahrhundert als terminus ad quem an, ſo kann man daraus folgern, daß die griechiſchen älter und die hebräiſchen jünger ſein müſſen.

Einen terminus ad quem deutet nämlich ein ſolches Epitaphium von Venoſa an (Nr. 19), das überhaupt das intereſſanteſte iſt. Es lautet bei Ascoli (p. 61 fg.) in eigenthümlicher lateiniſcher Orthographie und Sprache:

Hic ciscued **F a u s t i n a**,
filia **F a u s t i n.** pat. annorum
quattuordeci. mensurum
quinque, que fuet unica paren-
turum quei (cui) dixerunt trenus
d u o A p o s t u l i et **d u o R e b b i t e s** et
satis grandem dolorem fecet pa-
rentibus et lagremas cibita-
ti

פיוסטינה	משכחש
שלום	נחנפש

que fuet **p r o n e p u s F a u s t i n i**
pat, nepus **B i t i** et **A c e l l i**,
qui fuerunt **m a j u r e s** cibi-
t a t i s.

Der Inhalt ſagt alſo aus, daß am Grabe des fünfzehnjährigen Mädchens Fauſtina, deſſen Tod den Eltern großen Schmerz verurſacht und der Stadt Thränen entlockt hat, zwei Apoſtel und zwei Rebbites Todtenklage oder Trauerreden (trenus, θρήνους) gehalten haben. Was die Rebbites bedeuten, iſt nicht unverſtändlich; es ſind wohl geſetzeskundige Männer gemeint, welche den Titel Rabbi, Rebbi führten (רַבִּי nach paläſtinenſiſcher Ausſprache im jeruſal. Talmud ריבי, d. h. רִבִּי). Aber was iſt unter den zwei Apoſteln zu verſtehen, welche noch den Vorrang vor den Rebbites gehabt zu haben ſcheinen? Prof. Ascoli iſt auf dieſes Wort oder dieſe Würde nicht eingegangen, ſonſt hätte er den chronologiſchen Schlüſſel zu mindeſtens einigen Venoſiniſchen Epitaphien gefunden. Will man nicht darunter chriſtliche Apoſtel ſuchen, was vollſtändig ausgeſchloſſen iſt, ſo können darunter nur Sendboten verſtanden ſein, welche die patriarchiſchen Häupter (נשיאים) in Paläſtina von Zeit zu Zeit ins Ausland zu ſchicken pflegten, theils um officielle Schreiben, encykliſche Briefe und neue Geſetzesverordnungen zu überbringen, und theils um von den Gemeinden der Diaſpora die Beiſteuer für die Unterhaltung des Patriarchats und des Lehrhauſes zu ſammeln (vgl. Graetz Geſchichte d. Jud. B. IV Note 21). Entſcheidend dafür iſt das Geſetz des Kaiſers Honorius vom Jahre 399, welches den Apoſteln verbietet, fortan Gelder für den Patriarchen im abendländiſchen Kreiſe einzutreiben (Codex Theodosianus XVI, 8, 14): Quod Archisynagogi sive presbyteri, vel quos ipsi Apostolos vocant, qui ad exigendum aurum ... a Patriacha certo tempore diriguntur. Solche Sendboten kamen alſo noch zu Ende des vierten Jahrhunderts vor. Aber im erſten Viertel des fünften Jahrhunderts hatten ſie völlig aufgehört, nämlich nach dem Untergange des Patriarchats durch das Ausſterben der Nachkommen von Hillel (post excessum Patriarcharum). In

dieſer Zeit erging eine tyranniſche Verordnung des Kaiſers, daß die für das Patriarchat etwa zuſammengebrachten Summen dem Fiscus ausgeliefert werden ſollten. Anderweitig berichtet der Kirchenvater Epiphanius, daß die ſogenannten Apoſtel oder Sendboten des Patriarchen angeſehene nnd gelehrte Männer waren, welche Sitz und Stimme im Synhedrin und Lehrhauſe hatten.

Die zwei „Apoſtel", welche an der Beſtattung der ſo ſehr beweinten Jungfrau Fauſtina in Venoſa ſich betheiligt haben, waren ohne Zweifel auf ihren Reiſen zur Zeit in Unteritalien. Die Familie der Entſchlummerten war hochangeſehen, wenn nicht die angeſehenſte in Venoſa. Von den Großeltern der Fauſtina, Bitus (Vitus) und Acellus (Acella) heißt es: daß ſie die majures cibitatis (majores civitatis) geweſen ſeien. Es iſt wahrſcheinlich derſelbe Vitus, der in Nr. 15 als Geruſiarch[1]), d. h. als Vorſteher des venoſiniſchen Senats, betitelt wird. War die Familie der Fauſtina ſo hoch angeſehen in Venoſa, ſo iſt es nicht befremdend, daß die grabe anweſenden Apoſtel des Patriarchen ſich herbeiließen, zu Ehren der Eltern Trauerreden oder Klagelieder an deren Grabe — denn Trenus = θρηνους kann beides bedeuten — zu halten. Folglich gehört dieſes Epitaphium noch der Zeit an, als das Inſtitut der Sendboten noch beſtanden hat,

---

[1]) Hic jacet Faustinus pat. nepus Fastini pats. filius Viti ierusiarcontis = γερουσιαρχόντις. Wahrſcheinlich gehört dieſem oder ſeinen Nachkommen das hebräiſche Epitaphium Nr. 21 an.

מישכבו
של ביטה בן
פיוסטינה
נוח נפש
נשמתו לחי
עולם

Bitus = Vitus iſt hebräiſch wiedergegeben durch ביטה, wie Fauſtinus durch פיוסטינה. Vitus' Vater hieß ebenfalls Fauſtinus nach Nr. 19.

d. h. spätestens dem vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts an, da, wie gesagt, mit dem ersten Viertel des fünften Jahrhunderts die Aussendung der Apostel völlig aufgehört hatte.

Diese Limitation des terminus ad quem verhindert nicht das Epitaphium noch höher anzusetzen, aber wohl nicht höher, als das zweite Jahrhundert. Denn erst nach der Zerstörung des Tempels kam die Gewohnheit auf, Apostel zur Diaspora zu senden. R' Akiba selbst pflegte als Apostel Reisen zu machen (vgl. Graetz a. a. O.). Die lateinischen Grabinschriften würden also zwischen das zweite und fünfte Jahrhundert zu setzen sein; die griechischen müssen jedenfalls älter als das fünfte Jahrhundert sein, die hebräischen jünger. Aber allzutief dürfen auch diese nicht gesetzt werden. Denn der Schriftcharakter, wie ihn Ascoli photographisch reproduciren ließ, ist noch antik und hat Aehnlichkeit mit dem palmyrenischen Alphabet.

Die Vergleichung der Venosinischen Epitaphien giebt auch an die Hand zur Bemerkung, daß das Hebräische erst allmählig auf Grabinschriften aufgekommen ist. Nr. 2 ist das sonst häufig vorkommende Wort שלום auffallend griechisch wiedergegeben:

τάφος Ἀνα, διὰ βίου σαλων.

In der Zeit, aus welcher dieses Epitaphium stammt, muß es also noch nicht üblich gewesen sein, ein hebräisches Wort anzubringen, sei es aus Unkenntniß des Hebräischen oder aus althergebrachter Sitte. Nun vergleiche man damit Nr. 17, wo grade umgekehrt das Griechische mit hebräischen Lettern wiedergegeben ist:

	שלום עלמי
טפוס	שכהבו
פרסביטרו	סיקונדינו
	קים : : : ינא
אטון	אוגדואנטא

das ſoll griechiſch bedeuten: *τάφος Σεκουνδίνου πρεσβυτέρου (καὶ Μ . . . ινα), ἐτῶν ὀγδοή(κο)ντα.*

Alſo dort das hebräiſche Wort griechiſch und hier griechiſche Wörter hebräiſch. Die Venoſiner haben alſo bedeutende Fortſchritte in der Kenntniß des Hebräiſchen gemacht. Aber dieſe Fortſchritte müſſen einen langſamen Gang gemacht haben. Denn man begann zuerſt das Wort שלום ganz allein bei einer griechiſchen Inſchrift anzubringen, und die Schreibweiſe dieſes Wortes verräth noch eine gräuliche Ignoranz im Hebräiſchen. Nr. 3 hat folgende Inſchrift:

ὧδε κεῖται Ἄσθηρ θυγάτηρ Εὐριανοῦ, ἐτῶν δύο, שאלום

und Nr. 4:

τάφος Ἀσ(ι)ηλ-Ὄννα (?) ἀρχοσυναγώγου, ἐτῶν πεντή(κο)ντα

שאלום.

Dieſe barbariſche Schreibweiſe kommt auch auf einer römiſch-jüdiſchen Katakombe vor (Corpus Inscrr. Graec. IV Nr. 9910), welche Garucci und Engeſtroem beſſer copirt haben:

שאלום על ישראל.

Man vergleiche damit Nr. 22, die Inſchrift von Brindiſi:

שכב יוכבד [מ]

. . . וריבי [צ]פורה

ומת מבן עשרים

. . . ע שנים יבא שלום

מנוחתה

welche ſehr gut hebräiſch ſtyliſirt iſt. Die Differenz in der Kenntniß des Hebräiſchen iſt demnach ſehr bedeutend, und dieſe Differenz weiſt auf die Diſtanz der Zeiten hin.

Recapituliren wir das Ergebniß. Zwiſchen den rein griechiſchen und Ignoranz im Hebräiſchen verrathenden Inſchriften und denen, welche hebräiſch abgefaßt ſind oder das Hebräiſche mit griechiſchen Buchſtaben wiedergeben, muß ein ziemlicher Zeitintervall liegen. Es folgt alſo daraus, daß die Gemeinde von Venoſa ſich

des Hebräischen befliſſen haben muß, oder, was auf daſſelbe hinausläuft, daß ſich im Hebräiſchen kundige Männer in ihrer Mitte niedergelaſſen haben. Um ſo auffallender iſt es, daß in den römiſch-jüdiſchen Inſchriften gar ſo wenig Hebräiſch vorkommt. Sollte die römiſch-jüdiſche Gemeinde ſo ſehr dem Hebräiſchen entfremdet geweſen ſein? Es iſt kaum denkbar, da daſelbſt geſetzeskundige Männer aus Paläſtina nach Rom exilirt wurden, oder ſich freiwillig angeſiedelt haben (man denke an: חזקים איש רומי und ר' מתיא בן חרש. Hat man doch in Nordſpanien, in Tortoſa [1]), ein

---

[1]) Von der trilinguen Grabinſchrift von Tortoſa, welche le Blant und Erneſt Renan zuerſt veröffentlicht haben (Revue Archéologique, 1860 p. 345 fg.) und Hübner reproducirt hat (Inscripp. Hispania Christianae), ſpricht auch Profeſſor Ascoli in dieſer Schrift und giebt eine Berichtigung der hebräiſchen Inſchrift, welche die Vorgänger nicht entziffern konnten (p. 12). Indeſſen iſt dieſes Epitaph doch noch nicht vollſtändig erläutert. Die beiden franzöſiſchen Paläographen waren mit ihrer Annahme im Irrthum, daß die griechiſche Inſchrift ein künſtliches Product ſei, um der in Spanien aufgekommenen Mode, griechiſch zu ſchreiben, zu huldigen. Aber bei einem Trauerfalle einer Mode zu folgen, wäre übel angebracht. Viel erklärlicher iſt die dreiſprachige Geſtalt dieſer Inſchrift, daß die jüdiſche Gemeinde von Tortoſa oder wenigſtens ein Theil derſelben aus einem griechiſchen Lande ſtammte und daher ſich des Griechiſchen, gewiſſermaßen als der Mutterſprache, bedient. Sie hat aber nach und nach ſich auch die lateiniſche Landesſprache angeeignet und zu dem noch erlernt, ſich des Hebräiſchen zu bedienen. Daher ergab es ſich von ſelbſt, das Epitaph in dieſen drei Sprachen zu geben. — In dem hebräiſchen Theile ſcheint ein Wort nicht richtig geleſen zu ſein, und dieſes gab zu der irrthümlichen Annahme Veranlaſſung, daß inmitten des Hebräiſchen das griechiſche Wort קירא (κυρα) gebraucht ſein ſoll. Dieſe Conjectur iſt grundfalſch, ſchon aus dem Grunde, weil damit noch nicht das Wort ולקירא erklärt iſt, und weil die „Herrin" griechiſch nicht κυρα ſondern κυρία lautet. Ich würde eine andere Leſung im Hebräiſchen vorſchlagen. Die hebräiſche Inſchrift iſt bis auf dieſes eine Wort durchaus verſtändlich:

שלום על ישראל
הקבר הזה של בלליושא בח
יהודה ולקירא (ונקרא) מרים וכרונה תהי
לברכה נשמתה לחיי העולם הבא
נפשה בצרור החיים אמן

Die Verſtorbene führte in der Landesſprache den Namen Belliosa,

dreiſprachiges Epitaph, einem 24jährigen Mädchen gewidmet, entdeckt, welches wohl nicht ſpäter als in's ſechſte Jahrhundert zu ſetzen iſt, nämlich hebräiſch, griechiſch und lateiniſch. Wenn alſo die ſpaniſchen Juden des Hebräiſchen kundig waren, warum ſollten die römiſchen in ſo arger Unwiſſenheit deſſelben geblieben ſein? Ergiebt ſich doch ſelbſt aus den römiſch-jüdiſchen Inſchriften, daß es Kundige in ihrer Mitte gegeben hat. Nr. 9908 in Corpus Inscrr. Graec. bezeichnet einen Miniaſeas als Weiſenjünger und Vater der Synagogen: *μαθητὴς σοφῶν καὶ πατὴρ συναγωγίων*, d. h. er war תלמיד חכם, alſo traditionskundig und folglich des Hebräiſchen doch nicht unkundig. Ein anderes jüdiſch-römiſches Epitaph (Nr. 9911) bezeichnet einen Aurelius Herodes als *ἀρχιγραμματεύς* d. h. er war Hauptſchreiber der Gemeinde, und ein Solcher muß doch auch wohl Hebräiſch verſtanden haben. Sonſt kommen noch in römiſch-jüdiſchen Grabinſchriften vor die Titel *γραμματεύς* und einmal *νομομαθητής*, ein Geſetzeskundiger (bei Garucci Cimitero degli antichi Ebrei . . . in vigna Randanini p. 56 fg.). Kurz, der gänzliche Mangel an hebräiſchen Epitaphien in Rom, während die venoſiniſchen Katakomben deren nicht wenige aufweiſen, verdient die Aufmerkſamkeit der Archäologen. Man hat vielleicht noch die Auffindung hebräiſcher Epitaphien bei Rom zu gewärtigen.

---

und hebräiſch hieß ſie Miriam, wie ihr Vater יהודה in der Landesſprache ſich Judantus nannte. Die L.A. ונקרא ſtatt ולקירא hebt alſo alle Schwierigkeit. Der lateiniſche Theil der Inſchrift, welcher grade bei dem zweifelhaften Worte lückenhaft iſt, läßt ſich demnach ebenfalls reſtituiren:

In nomine Domini.
Hic est memòria, ubi requiescit benememoria
Beliosa, filia Judanti et [vocat]a Maries.
Vixit annos viginti et quattuor cum pace. Amen.

Maries iſt ein Eigenname für Mirjam. Der griechiſche Theil iſt ſo ſehr beſchädigt, daß eine Reſtitution unmöglich iſt.

Eine Inſchrift in Venoſa bezeugt, daß in dieſer Gemeinde ein Geſetzeslehrer exiſtirt hat (Nr. 13): Severa, Tochter des Lehrers Jakob:

שלום . . . . ירח . . .

ὧδε κεῖτε Σεβηρα θυγάθηρ Ἰακὼβ, διδασκάλου, ἐν εἰρήνη κι(μησις). Daraus iſt es erklärlich, daß wenigſtens ein Theil der Gemeinde von Venoſa zur Kenntniß des Hebräiſchen vorgeſchritten iſt. — Von den Gemeindeverhältniſſen in Venoſa geben einige Epitaphien Aufſchluß durch die Amtstitel der Verſtorbenen oder ihrer Verwandten. Der Gemeinde ſtanden vor wie in der römiſchen ein *ἀρχισυναγωγος* (Nr. 4, 12), Gemeindeälteſter. Das entſpricht dem ראש הכנסת, aber auch ein *γερουσιάρχης* (*γερουσιάρχων* als Nebenform) [1]). Die Differenz dieſes Titels von dem der Archiſynagogen hat Schürers Auseinanderſetzung noch nicht in's Klare gebracht, da der ראש הכנסת, dem der letztgenannten Würde entſpricht, nicht bloß im Bethauſe, ſondern auch in der Gemeinde eine Stellung hatte. Dagegen kommt kein Titel Archon vor, wohl aber, wie in Rom der Titel pater, abbrevirt pat. (Genitiv pats.) ohne beſondere Beziehung (Nr. 15, 16: *τάφος Φαυστινι πατερις* שלום על ישראל אמן, 19 o. S. 438). Der Titel mater synagogarum findet ſich nicht auf dieſen Epitaphien, wohl aber die eigenthümliche Form pateressa (Nr. 6):

Hic requeset Alexsandra pateressa,
vixit anoro. plus m(inus) שלום.

Noch ein anderer Titel kommt auf den Venoſiniſchen Inſchriften vor, welcher auf den römiſchen fehlt: praepositus (Nr, 11):

[1]) Nr. 10 und die bereits oben S. 440 N. angeführte Inſchrift Nr. 15. In der letzteren iſt die Schreibweiſe bemerkenswerth: ierusiarcontis, i ſtatt g. In der weiter hier angeführten Nr. 10 iſt die Schreibweiſe ebenfalls abweichend *γερουσιαρχον*. Ascoli ſubſtituirt dafür den Plur. *γερουσιάρχων*; aber der Plural giebt keinen rechten Sinn.

Hic requiescent Andronicus men. XI et Rosa men. XIX, fili Boni, nepotis P. P. Sebbetii et pronipotis Aviti P. P. ל שלום.

Ascoli löſt die Abbreviatur in praepositi auf. Dieſer lateiniſche Würdentitel entſpricht vielleicht dem griechiſchen *ἀρχισυνάγωγος*.

Von der anderweitigen Beſchäftigung der Gemeindeglieder von Venoſa giebt Nr. 10 Zeugniß. Eins derſelben war Arzt oder Hauptarzt:

ὧδε κεῖται Φαυστινος γερουσιάρχ[ω]ν ἀρχιατρός, υἱὸς τοῦ Ἰσαας, ἐτῶν . . . ; לום[ש] שלום.

Das Wort *ἀρχιατρός* bedarf indeſſen noch der Erläuterung. Denn bei den ſpäteren griechiſchen Schriftſtellern bedeutet es erſter Leibarzt irgend eines Hochgeſtellten, was hier auf einen Arzte in Venoſa nicht recht paßt.

Von den undatirten lateiniſchen Epitaphien ſind noch zwei hervorzuheben, weil ſie doppelſprachig ſind. Nr. 14:

שלום על בנדיקיאנו. Hic cisqui (quiescit) En . . . cianus cum nep . . . cianiu, qui . . . .

Ascoli bemerkt dazu, daß der Name des Verſtorbenen wohl gelautet hat Berenicianus und hier transponirt iſt in Benericianus.

Nr. 18:

משכבה
של פרטיוסה
בת ביטו שלום

Hic [p]osita est Pretiosa, filia Biti.

Noch ſei bemerkt, daß auf den venoſiniſchen Katakomben grade ſo, wie auf den römiſch-jüdiſchen meiſtens das Amblem eines ſiebenarmigen Kandelabers vorkommt, hin und wieder auch eine Palme oder Tuba. Es waren jüdiſche Symbole.

In einer griechiſchen Inſchrift von Venoſa kommt auch die merkwürdige Formel vor: *διὰ βίου* (o. S. 441), welche auch

in zwei römiſch-jüdiſchen Inſchriften erſcheint, ferner in lateiniſcher Form dia viu, auch iabius, d. h. diabius (vgl. Ascoli p. 112). Garucci erklärte die Formel als Bezeichnung für Lebenslänglichkeit eines Amtes, alſo etwa lebenslänglicher Geruſiarch. Dagegen macht Ascoli mit Recht auf die Unbeholfenheit der Conſtructionen aufmerkſam: dia viu et gerusarches, wo man erwarten ſollte gerusiarches dia viu oder *διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος*. Er ſelbſt will dieſe Formel als einen Scheidegruß an den Verſtorbenen erklären, als Abkürzung von: *δία βίου αἰωνίου*, „für das ewige Leben.“ Aber dieſe Erklärung befriedigt ebenſo wenig.

Wir kommen jetzt zu den rein hebräiſchen und datirten Inſchriften von Venoſa aus dem neunten Jahrhundert. Das relativ älteſte Epitaphium iſt Nr. 29 und lautet nach Berichtigung der undeutlichen Buchſtaben:

. . . . . .

. . . . . .

I. מבן חמשה ארבעים
שנפטר לביתּ עולמו
בשנת שבע מאותּ
וחמישים לחרבן ביתּ
המקדש הקדוש
נפשו ערור (צרור) בצרור
הרויים יבא שלום
משכבו

Das Jahr 750 ſeit der Tempelzerſtörung mit Addition von 68 (o. S. 438) entſpricht dem chriſtlichen Jahr 818.

Das chronologiſch nächſte Epitaph iſt Nr. 25:

II. פה הרגיע יוסף בן . . . שמת
בין (?) שלושים וחמשה שנים בארבעת אלפים
וחמש מאותּ ושמונים ושתים שנה לבריאת
עולם שבע מאותּ וחמשים ושלוש

שנה לחרבן בית המקדש הקדוש
שיבנה בימינו ובימי כל ישראל אמן
הקדוש ברוך הוא יעשה שיהא נפשו צרור
בצרור החיים ויקיצתו כיקיצת ישנים
וזכרונו לברכה עם צדיקים וענוים

4582 aera mundi = 822 chr. Z.
753 destructio = 821 „ „

Hier stimmmen die Zahlen um ein Jahr nicht; (vgl. darüber Ascoli p. 88 fg.).

Dieser fast gleichzeitig ist die Inschrift Nr. 27:

III. פה נקבר . . . בן יאים
שמת מיבן שלושים ושש
שנה השנה שבע מאות
וחמישים וארבע לחרבן
בית המקדש הקדוש
שיבנה בימי כל ישראל

754 seit der Tempelzerstörung = 822.

Nr. 28: IV. הציון הלו הוקם
על קבר . . . . רב
דניאל שמת מבן
ששים שנה בשנת
שבע מאות
חמשים ושש
שנה לחרבן בית.

756 destructio = 824.

Nr. 31: V. הלא אליכם כל עוברים ושבים
קראו במות עֶלֶם פה הרגיע הלא (?)
בשנתו בקשו עמו (עליו) רחמים מלפני
יוצרו כדי שתתרחמו לפני
יוצרכם כי מת שלש
ועשרים שנה מלפני כנים (?) בשנה
ארבעת אלפים וחמש מאות לבריאת עולם

שבע מאות וחמישים ותשע שנה
לחרבן בית המקדש
. . . . . .

587 mundi, 759 destructio = 827.

Nr. 30: VI. המצבה הזאת
הוצבה על קברת
רבקה . . . כתר שמתה
בת חמשים ושלש שנה
והשנה שבע מאות וששים וארבע
לחרבן הבית שיבנה בימי כל
ישראל

Alſo vom Jahre 829.

Nr. 26: VII. הציון הלז הוקם על קבורת נתן בן אפרים
איש מכובד ובעל חכמה רב (?) ישיבה
ומנהיג הדור . . . . .
. . . . . ונשוא
פנים . . . . . .
. . . . . שמת מבן שבעים
וארבעה שנים בשנת שבע מאות
ושבעים ושמונה שנה לחרבן בית
המקדש הקדוש שיבנה בימינו
ובימי כל ישראל אמן.

Vom Jahre 846.

Auch die zwei Epitaphien von Lavello aus demſelben Jahrhundert ſind fließend hebräiſch ſtyliſirt und mit derſelben Aera nach der Tempelzerſtörung datirt.

Nr. 33: I. וכר למלכה נברסה
פה הרגיעה מלכה אשת לקחי (?)
עטרת בעלה יראת שמים
שמתה בת ששים ושתים שנה
והשנה היתה שבע מאות וארבעים
ושנים שנה לחרבן בית המקדש הקדוש

שיבנה בימי כל ישראל נפשה תהא
צרורה בצרור החיים ונשמתה
לחיי עולם ועצמותיה כדשא
תפרחנה והנשמה שמורה
לחיי עולם הבא אמן
מלכה בת . . . . .

Es ist das älteste Epitaphium aus jener Gegend vom Jahre 810.

Nr. 32: הציון הלז על קבר כוטרי בן יאיים (?) II.
שמת מבן עשרים וחמשה שנים
יבוא שלום וינוח על מנוחתו
ותהא נפשו צרורה בצרור החיים
סליחה וכפרה תהא מיתתו
על כל עוונותיו משחרב הבית
שבע מאות ושבעים שנה
שיבנה בימינו ובימי כל ישראל
אמן.

Vom Jahre 832.

Mit Uebergehung der drei Inschriften von Matera, welch größtentheils unleserlich sind (Nr. 34—39), ferner der Inschrif von Benevento (Nr. 37), weil sie aus der historisch-hellen Zei vom Jahre 1154 stammt, von Brindisi (Nr. 22—24), vo Oria (Nr. 38), Tarent (39), Trani (40), und Casin Lepore (Nr. 41), weil sie kein Datum enthalten und ebenfall aus späterer Zeit zu stammen scheinen, sei nur noch die trefflich Untersuchung angeführt über die Stadt Oria, den Geburtsor des einzigen jüdisch-italienischen Schriftstellers aus der erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts, des Arztes und Astrologe Sabbataï Donnolo oder Domnolo. Bekanntlich giebt diese Schriftsteller seine Geburtsstadt folgendermaßen an: סתי בר אברהם . . . הושד מאורס. Man hat zuerst auf die Stadt Ura in Sardinien gerathen, später kam man auf das Richtige, d runter Oria bei Otranto zu verstehen; aber man hatte keine

Anhalt dafür, daß dieſe Stadt auch Oras genannt worden wäre. Ascoli führt aber den unumſtößlichen Beweis dafür, auf den ihn Sig. Laſinio aufmerkſam gemacht hat, aus einem Werke von Antonio de Ferraria's. Die Stelle lautet: „Inter Brundisium et Tarentum duae antiquae urbes fuere, altera in humili colle, altera in plano sita .... quae in colle sita a plerisque Uria, ab aliis Oreas, ab aliis Uretum, nunc Oria dicitur“ (bei Ascoli p. 36 N.). Es iſt alſo zweifellos ausgemacht, daß אורס Oreas d. h. Oria bedeutet, und daß alſo Sabbataï Donnolo aus dieſer Stadt ſtammte und von hier aus in Gefangenſchaft geführt wurde.

Ascoli's Buch enthält noch viel Lehrreiches und Treffliches, das aber, weil nicht zu dieſer Studie gehörig, hier übergangen werden muß.

Ein Beitrag zur Geschichte der Juden im ehemaligen Herzogthum Ostfranken.

Von

Heinrich Epstein.

III.

Das Jahr 1422 drohte für die Juden des Bisthums Würzburg ein verhängnißvolles zu werden. Bischof Friedrich zu Bamberg, Bisch. Johann zu Würzburg und die Markgrafen Friedrich und Johann von Brandenburg einigen sich feierlichst über die Gefangennahme, Plünderung und Ausweisung der in ihren Gebieten wohnenden Juden. Ehe wir auf die betr. Vertrags-Urkunde selbst eingehen, möge diese zu seiner früheren toleranten Regierung in so grellem Contraste stehende Handlungsweise Bisch. Johanns einigermaßen erläutert werden. Wir haben es hier zunächst mit einem jener vielen Ausweisungsdecrete zu thun, die nie zur Ausführung kamen [1]) und deren Endziel lediglich die Erlangung einer ergiebigen Abfindungssumme war [2]). Anderseits aber ging die Initiative zu diesem Uebereinkommen von den Markgrafen von Brandenburg aus. Ist dies auch aus dem Wortlaute der Urkunde nicht ersichtlich, und besitzen wir auch keinerlei authentische Mittheilung hierüber, so lassen dies den-

[1]) Die Kopialbücher der von mir benutzten Archive enthalten eine Unmasse solcher todtgeborner Decrete. In den späteren Jahrhunderten begegnet man ihnen häufiger in den Landstädten.

[2]) Selten wurde in einem solchen Falle ein Pauschaversum genommen; in den allermeisten ähnlichen Fällen wurde vielmehr eine außergewöhnliche Kopfsteuer erhoben.

noch die einschlägigen, politischen und sozialen Verhältnisse jener Zeit deutlich erkennen.

Ueber die Mark Brandenburg waltete bekanntlich während des 14. und zum Theil auch während des 15. Jahrh. ein eigenes Geschick. Das Haus der Ascaner war ausgestorben und ihr Erbe der Zankapfel berechtigter und unberechtigter Prätendenten geworden. Schließlich fällt die Mark Brandenburg durch Erbverbrüderung an das luxemburgisch-böhmische Haus und K. Sigismund verpfändet dieselbe an die Burggrafen von Nürnberg, Friedrich und Johann von Hohenzollern. Die Hussitenkriege, namentlich aber der Verheerungszug der Taboriten setzten der zum Pfandlehen gewordenen Mark übel zu, und nichts lag für die Aufbesserung der völlig erschöpften, privaten und öffentlichen Finanzen näher, als die Vergewaltigung der geduldeten Juden.

Im Folgenden sei nun die Urkunde in ihren wichtigsten Theilen wiedergegeben.

„Wir Friderich von Gottes Gnaden zu Bamberg, Johannes von desselben Gnade zu Wirtzburg Bischoue, vnd Wir Friderich vnd Johannes, auch wegen derselben Gnaden Marggrauen zu Brandenburg [1]) und Burggrauen zu Nürnberg bekhennen offentlichen mit diesem Brieue, das wir Gott zv lobe vnd vmb nuzes vnd frommen der hey. Christenheit, vnd vnser Lande vnd lüte uns einmütiglichen vereint haben, vnd auch by vnsern wahren wort vns verheyßen, diese hernachgeschrieben Uhrkund alle vnd Jegliche stukhe punkten vnd Artigcul hirnachbegriffen, zuthun, zuhalten vnd zvuolführen ohn allen eintrag vnd geuehrde. Zum Ersten sollen vnd wollen wir alle Virer vnd vnser Jegklicher besunder alle vnsern Jüden vnd Jüdin, Jung vnd alte vff den

[1]) Die definitive Abtretung der Mark und Kurwürde an Friedrich erfolgte erst 1431, allein sie betrachten sich schon jetzt als Markgrafen nachdem das Land ihnen verpfändet.

nächstkünfftigen Sambstag nach S. Johanns Tag ante portam Catinam genant mit Irem leibe vnd gute . . . . . iglicher in seinem lande vnd gebiete, wo die andre vnsre ieglichen gesessen sein vnd vnser ieglicher der gewaltig werden mag, vnd vnser ieglich seiner Jüden vnd Jüdin genießen [2]) also meist er mag [1]) . . . . . Wir sindt auch mit namen vberkommen, were das vnser iegliches Jüdtschheits Jemandts ichtes schuldig bliebe [3]) ob wehre, dem solt solche gnad vnd freundschafft von vns geschehen, das dieselben schuldigen solche schuld, was dann vff den Tag, alß sie gefangen worden, haubtgut gewesen ist, vnd haubtgut geheißen hat, bezalen sollen, demselben Herrn, daß dann die Judischheit gewesen ist hiezwischen vnd Sanct Martinß Tage, der nächstkünfftig ist, Vierzehen Tag vor vnd Vierzehen Tag nach, vnuerzogenlichen, vnd welche daß nicht theten, die solten fürbaß solcher vnser gnade vnd freundschafft nicht genießen noch gebrauchen, in keiner weise ohngeuehrde . . . . . Und wir sollen vnd wöllen vns fürbaß der Judischheit in vnseren Schlossen, Steten, Märkten vnd Dörffern außern vnd so fern wir mögen, sie in vnseren Landen hie zv Frankhen nicht mehr wohnhaftig sein lassen, es wer den daß wir einmutiglichen eines andern Jurate worden [4]) . . . . . .

---

[1]) Es heißt dann weiter, daß dieser gefaßte Beschluß sämmtlichen weltlichen und geistlichen Behörden ihrer Gebiete in Abschrift mitgetheilt werden soll, damit diese sich danach richten, und insbesondere die Ausstände der Juden schleunigst an den Landesherrn abgeliefert werden sollen.

[2]) Bei Vertheilung eines den Vertragschließenden gemeinsamen Erträgnisses zählen die beiden Burggrafen für Eine Person. Sie erhalten 1 Drittel und die beiden Bischöfe je 1 Drittel.

[3]) Wer einem der einzufangenden Juden was schuldet und das Schuldverhältniß anzeigt, hat unter den angegebenen Bedingungen das Hauptgut, also ohne die fälligen Zinsen, an den bisherigen Landesherrn des Gläubigers zu entrichten.

[4]) Nach dem Vertrage sollen die in ihm enthaltenen Beschlüsse nur unter Zustimmung sämmtlicher Contrahenten geändert werden können.

Vnd einer vnder vnß ſoll an die anderen keinerlei Friedung, Vorteil oder Richtunge aufkume oder ſuchen, in keine weiſ ohn geuehrde. Sonder wir ſollen vnd wöllen die ſache gleich mitinander handlen vnd außtragen, Zum beſten, Vnß vnd vnſer jeglichem beſonder, ohn geuehrde [1]) . . . . . .

Wenn wir oben ausführten, daß Biſch. Johann indem er ich zur Plünderung und Ausweiſung der Juden entſchloß, einem Antrage der Markgrafen folgte, ſo iſt dieſer Entſchluß immerhin im ſo ungerechtfertigter, als er zugleich einen Wortbruch in ſich chließt. Am 18. Dez. 1421, alſo kaum ein halbes Jahr zuvor, dehnte nemlich Johann die von ihm früher decretirte Judenfreiheit auf weitere 5 Jahre aus [2]). Eine ſolche Verlängerung aber war ſtets das Aequivalent empfangener Abgaben, wie ja jeder dieſer „Freiungsbriefe" zugleich die Ermahnung an die Gefreiten enthält, ihre Abgaben pünktlich zu entrichten. Und ſo geſtaltet ſich denn dieſe Handlung des Biſchofs zu einem offenbaren, jeden rechtlichen Schein entbehrenden Gewaltacte. Zu einer Maſſen-Gefangennahme kam es trotz der heiligſten Verſicherungen der Alliirten, nicht; wenigſtens nicht in den beiden Bisthümern. Im Würzburgiſchen genügte ſchon die Drohung, um dem Biſchof die Summe von 60,000 Fl. zuzuführen [3]). Die meiſten Juden Würzburgs mögen in Folge dieſer Gewaltthat auch ausgewandert ſein, denn in den nächſtfolgenden Jahren beſchäftigen ſie weder die biſchöfliche Kanzlei noch den „Rath." Erſt 1427 finden wir den Biſchof wieder in Beziehung zu den Juden. In dieſem Jahre nemlich ertheilt er der Stadt Haßfurt das Recht der Judenaufnahme und läßt ſich hiefür von dieſer

[1]) Die Urkunde iſt datirt aus Herzogenaurach, von S. Margentag 1422. In III. omiss. libr. f. 536. Kgl. Kr.-Arch. W.

[2]) Heſſner a. a. O. S. 58.

[3]) Heſſner und Reuß, S. 175.

Stadt eine jährliche Steuer von 500 Fl. verschreiben [1]). Die Juden Haßfurt's sollen dahingegen den früher dem Fürstbischof gereichten Zins von nun an der Stadt verabfolgen. In einer spätern Urkunde wird von Itel Hiltmar, dem „Statthalter des Decanats und des Domcapitels" dieses der Stadt Haßfurt abgetretene Vorrecht bestätigt [2]).

So zahlreich die Juden schon während der nächsten Jahre im Bisthume angetroffen werden, in der Stadt Würzburg begegnen wir bis zum Jahre 1444 keinem einzigen, dort ansässigen Juden. Der jüdische Friedhof ist während dieser Zeit vom Bischof an Hans Wenzel, Fleischer und dessen Frau Agnes für ein Darlehen von 900 fl. rh. verpfändet [3]). Zum „Judenfreithof" gehörte nemlich auch ein „Garten sammt Behausung." Nachdem die Schuld abgetragen und der Friedhof wieder fürstbischöfliches Eigenthum geworden war, verkaufte ihn Bischof Gottfried den Juden, welch letztere 300 fl. als Kaufschilling und außerdem einen jährlichen Zins von 35 fl. zu zahlen hatten [4]). Nach der Verkaufsurkunde dürfen die Juden ihre Todten wieder dort begraben und sind von auswärts eingeführte Leichen zollfrei. Wenige Jahre darauf verkauft derselbe Bischof die jährlichen Zinserträgnisse des Friedhofs an Johann Trautwein für 328 rh. Gulden [5]). Der Verkauf geschieht auf Wiederruf, und zwar in der Weise, daß es dem Bischof möglich ist, die Friedhof-Renten wieder zurück zu erwerben,

---

[1]) Die betr. Urkunde selbst fand ich nicht; doch in der späteren vom Jahre 1437 wird auf das anno 1427 vom Bischof der Stadt Haßfurt ausgestellte Decret Bezug genommen. Wir erfahren aus dieser letzteren Urkunde den vollständigen Inhalt der ersteren.

[2]) Die Urkunde hinterliegt beim Kgl. Kr.-Arch. Würzburg. Orig.-Perg. Das Siegel fehlt.

[3]) Kgl. Kr.-Arch. W. in I, libr. contr. Brunn, f. 82.

[4]) Ebendas. in libr. div. form. Gottfried f. 107.

[5]) Ebendas. in II. contr. Gotefr. f. 233.

sofern er 14 Tage vor Weihnachten den Wunsch des Rückkaufs dem nunmehrigen Besitzer derselben anzeigt. 14 Tage nach vollzogener Anzeige, also zu Weihnachten fallen dann die betr. Erträgnisse wieder an den Verkäufer zurück. Der mehrerwähnte Kirchhof lag an der Stelle, an der heute das Juliusspital steht [1]). Der Abbruch und die anderweitige Verwerthung desselben durch Bisch. Julius führten zu langen, erfolglosen Prozessen der Juden gegen diesen Bischof, wie wir dies weiterhin ausführlicher erörtern werden.

Unter Bisch. Gottfried bildet sich in Würzburg wieder eine ansehnliche jüdische Gemeinde. Im J. 1457 wird dieselbe dem Rothenburger Rabbinate zugetheilt, wie es scheint, auf ihr Ansuchen. Wer damals Rabbiner zu Rothenburg gewesen, läßt die Ernennung desselben zum Rabbiner über Würzburg nicht erkennen. Das betr. Schriftstück lautet:

Wir ꝛc. . . . . an Jacob Jud zu Rotenburg.

Nach dem vnnser Judischheyt In vnnserm Stifft durch vnnser vorfaren seyligen begnadet vnd gefreyet sein [2]) also das sie einen Judenmeister das man Nennet einen Raby In vnnser Stat Wirtzpurg haben sollen vnd mogen der sie vmb ire gebrechen wue sie die gewinnen mit jüdischem rechten entscheiden moge Nach Inhalt der freyheit darvber sagen, vnd wann sie aber zu disem male keinen Raby zu wirtzpurg gehaben mogen, beuelhen wir dir solche ampt vnd sachen zu handelen vnd dorinnen zu thun

---

[1]) Die verschiedenartigen Benennungen dieses Kirchhofs, als „Freithof," „Kirchhof," „Garten und Behausung, genannt der Juden-Kirchhof" legen zwar die Vermuthung nahe, daß es außer dem wirklichen jüd. Friedhofe auch noch einen anderen Platz gegeben, der den Namen Freithof ꝛc. hatte, allein so oft dieses Grundstück näher bezeichnet wird, heißt es: „in der Pleichach gelegen." In diesem Stadtviertel aber lag der jüd. Friedhof.

[2]) Bezieht sich auf die von Bisch. Gotfried im J. 1444 gegebene Freiung, derzufolge sogar der jüd. Grundbesitz „von Stever vnd Bet" frei sein soll.

vnd zu lassen vff vnnser widerruffen zu glejcher wejse Als ob du zu Wirtzpurg seßhafft weresst mit Beheltnus vnser buß vnd gerechtigkejt So wir daran haben nach mejnunge der guten freyheyt darvber begriffen Daran thustu vns zu Sundernd geuallen das wir in gnaden gein dir erkennen. Geben zu Wirtzpurg Mit vnnserm aufgetrucktem Jnsigel 2c. [1])

Sehr bezeichnend für die damaligen Verhältnisse der Juden ist die Uebergehung des eine halbe Stunde von Würzburg entfernt wohnenden Heidingsfelder Rabbiners und die Uebertragung der Rabbiner-Functionen Würzburgs auf den „Rabby" Jacob zu Rothenburg. Heidingsfeld gehörte eben, wie wir bereits früher darthaten, dem Kaiser, und die Juden daselbst (Reichsjuden) hatten mit den fürstbischöflichen nichts gemein, oder sollten nichts mit ihnen gemein haben [2]). Nicht lange währt es und die Juden geben wieder zu Klagen Anlaß. Der Bischof wird mit Klageschriften überhäuft, deren Jnhalt die Juden des Wuchers und der Uebervortheilung zeiht. Bisch. Rudolph ordnet eine genaue actenmäßige Untersuchung an, deren Resultat die erhobenen Anklagen in gewissen Theilen wohl rechtfertigte, durchaus aber nicht in ihrem vollen Umfange. Es ist nun ein unbestreitbares Verdienst dieses Bischofs — und wenige seiner Vor- und Nachgänger können sich dessen rühmen — daß er diese ganze Frage rein vom Rechtsstandpunkte aus behandelte, und daß er einem sozialen Uebel, das seine Vorgänger durch Gewalt auszurotten glaubten, auf dem Wege der Gesetzgebung beizukommen suchte. Jn seinem diesbezüglichen Erlaß befiehlt Bisch. Rudolph:

. . . . das die Judischeit zu Wirczpurg was man Ine

---

[1]) in I. contr. Rud. libr. f. 315.

[2]) Heidingsfeld erhielt 1431 von K. Sigmund das Recht der Judenaufnahme. Orig. Perg. Urk. mit Siegel im Kr.-Arch. W. Vergl. Wiener. Reg. S. 192 N. 569 und S. 189 N. 549.

schuldige vnd verrechent worden ist, von dem tage derselben rechenung vnd vertragk die am letzten ist gescheen das sie hinfür von den armen leuthen von jedem gulden besunder wochentlich nicht ober III Heller Wirczpurger werung vnd von dem pfunde yde wochen nicht ober einen Heller der ytzgenanten werung nemen sollen [1]) . . . . . vnd das sie auch hinfure die Armeleuthe zu keyner rechenung mere dringen sollen dann im Jare ein male [2]) . . . doch welche armeleuthe Zu diser Zeit ire schulde mit barem gelde nicht vermechten Zubezalen vnd das solchs durch ire eyde vor gericht bewisen wurde denselben armen wue die In dem getreyde lande wonung hetten [3]) sollen die Juden frist geben zubezalung Irer schulde vnd sol In auch on gesuch ansteen von dato dits brieffs bisz auf sandt Bartholomestag welche aber In dem weinlande sessen, Sollen sie Frist geben bisz auff sandt Burgharts tag schirst nacheinander volgende vnd sol Ir schulde dieselben Zeit ausz auch von dato disz brieffs on gesuch ansteen [4]) vnd nach erscheinung einer iglichen obgemelten frist So ist vnnser ernstlich geheisz das Ir alsdann der obgemelten Judischheit onuerzogenlichs rechten zu Irem schülden beholffen seit . . . . . Auch was die genanten Juden gelihen haben sindt der nechstuerganngen vasznacht an vncz hieher vnd hinfur leihen würden das mogen sie vordern mit rechte

---

[1]) Hier folgt dann die Beſtimmung, daß ein Darlehen, das in Pfund aufgenommen wurde, bezüglich der Zinſen auf Gulden zu reduciren ſei.

[2]) Bei Einhaltung dieſer Verhaltungsmaßregeln ſeitens der Juden ſei dieſen von allen Behörden zu ihren Ausſtänden zu verhelfen.

[3]) In Getreidegegenden möge man ihnen bis nach der Ernte, und in Weingegenden bis nach der Weinleſe warten.

[4]) Bis zur Ernte, beziehungsweiſe der Weinleſe ſoll das Geld unverzinslich ſtehen bleiben. Doch gilt dies nur von Schulden über 10 Gulden; geringere Schuldbeträge, heißt es, können ſofort „gevordert" werden.

. . . . . [1]). Vnd alsoffte das mit rechte ausfündig würde das sie vbernomen hetten Sooffte das gescheen were solte derselbe der also mit rechte erfunden wurde vns drej gulden zu pusz verfallen sein. . . . . [2]).

Die in der Urkunde enthaltenen Verordnungen sollen 2 Jahre lang in Kraft bleiben und sofern dieselben nicht ausdrücklich widerrufen werden, auch länger. Das Verfahren Rudolphs scheint nicht fruchtlos geblieben zu sein, denn in den nächsten 10—20 Jahren werden nur wenige Klagen wegen übermäßigen Wuchers der Juden laut. Es mag weniger die den Juden in Aussicht gestellte Strafe als die Thatsache dazu beigetragen haben, daß ein geordnetes Gerichtsverfahren eingeführt und den Juden zu ihren rechtlichen Ausständen verholfen wurde. Nothwendig mußten nemlich in Folge dieser Strenge Geldgeschäfte seltener und reeller abgeschlossen werden.

Erst im Jahre 1488 schließt diese für die Würzburgischen Juden so günstige Zeitepoche. Von da an bis zu Ende des 16. Jahrh. ist ihr Schicksal das wechselvollste, das überhaupt in der Geschichte der Juden Ostfrankens zu finden. Die nun hereinbrechenden Verfolgungen sind zwar unblutig, aber für die Entwickelung der sozialen, culturellen und gesellschaftlichen Stellung der Juden mehr hemmend als die grausamsten Verfolgungen während der Kreuzzüge. Am Montag nach Francisci d. J. 1488 kommen Rudolf, Bischof zu Würzburg, Friedrich und dessen Bruder Sigmund, Markgrafen von Brandenburg, Herzoge zu Stettin, Pommern 2c. Burggrafen von Nürnberg bezüglich ihrer

---

[1]) Rudolph verspricht den Juden auch freies Geleit, soweit er im Stande, ein solches zu geben. Es ist nicht zu übersehen, daß in der Urkunde auch eines Darlehens der Juden an die bischöfliche Kasse Erwähnung gethan ist.

[2]) Wer mehr Zinsen nimmt als vorgeschrieben, zahl 3 Gulden Strafe.

Die Urkunde befindet sich im kgl. Kr.-Arch. W. in I libr. contr. Rudolphi (11) fol. 371. Ausgestellt wurde sie am 9. Juni 1467.

Juden überein [1]). Es wird vor Allem ausgesprochen, daß den Juden weiter kein Schutz, Schirm und Geleite zu geben sei; auswärtigen Fürsten sei der Antrag zu stellen, daß sie sich den bezüglich der Juden getroffenen Abmachungen anschließen. Diejenigen, die dies zu thun sich weigern, seien davon in Kenntniß zu setzen, daß die Unterzeichner des Vertrags fernerhin nicht dulden könnten was bisher geschehen: daß Juden mit den armen Leuten in ihren Landen Geschäfte machten [2]). Die den Beitritt verweigernden Landesherren mögen daher ihre Juden davor warnen, mit würzburgischen oder brandenburgischen Unterthanen Geschäfte abzuschließen. Des weiteren wird dann beschlossen, daß 14 Tage vor Sonntag Exaudi den Juden zu eröffnen sei, sie müßten nach diesem Sonntag mit Habe und Gut aufbrechen und das Gebiet der sich vertragenden Fürsten verlassen.

Mit der Landesverweisung war es indessen auch diesmal nicht ernst und es überkömmt den Beschauer ein eigenthümliches Gefühl bei der Wahrnehmung, daß derselbe Bischof, der 1488 mit Wort und Unterschrift die Ausweisung der Juden auf die Dauer von 20 Jahren verspricht, daß derselbe Bischof schon 1489 dem Juden Löw für immer den Aufenthalt im Hochstifte verbrieft. In dem dem Löw ausgestellten Freiungsbriefe [3]) wird

[1]) Die Urkunde ist für unsere Zwecke zu umfangreich. Dieselbe hinterliegt beim kgl. Kr.-Arch. Wrzbrg. Perg. Urk. mit 3 anhangenden Siegeln.

[2]) . . . . Wue sich aber ir einer oder mer (der aufgeforderten Fürsten) disem vnnserm loblichen furnemen widerseczen vnnd Juden haben wollten des wir vnns doch nit versehen dem oder den selben zu eroffnen das Sy bey den selben iren Juden verfugen das Sy vnnserm armenleuten oder vnterthanen gancz nichts leihen dann so auch solches von In daruber bescheen vnnd den vnnsern gelien wurd das wir nit gestatten wollten den selben Juden ichts zu geben oder zu beczalen weder haubtgut gesuch noch scheden . . . . .

[3]) Kgl. Kr.-Arch. W. in IV contr. libr. Rud. f. 141. Mit Allem darf der Gefreite handeln, nur nicht mit Arznei. Der Wucher ist ihm untersagt. Die Freiung erstreckt sich auf ihn, seine Frau und 3 Kinder sowie 3 Ehehalten.

der Dienste gedacht, die dieser dem Bischof in seiner „Notturft" geleistet. Einzelnen solchen Freiungen begegnen wir auch unter den nachfolgenden Fürstbischöfen, im Principe aber war die Unzulässigkeit jüdischer Niederlassungen im Hochstifte fast während des ganzen 16. Jahrh. anerkannt. Eine Ausnahme hievon machte Heidingsfeld. Diese Stadt nemlich, die wir bereits früher als Eigenthum der böhmischen Krone kennen lernten, war durch K. Sigismund an die Familie von Guttenstein verkauft worden. Bisch. Lorenz erwarb sie von dieser Familie im Jahre 1408 für das Hochstift und von nun an sind auch die heidingsfelder Juden fürstbischöflich. Der Verkäufer Cristoph von Guttenstein aber hatte seinen jüdischen Insassen [1]) Schutz und Schirm verbrieft, und auf Grund dieses Freibriefes gestattet Bisch. Lorenz, daß sie auch ferner da wohnen bleiben dürfen. Sie sollen den andern Unterthanen „aus der Notturft helffen," jedoch den Zinsfuß stets vom Schultheißen bestimmen lassen. Ohne Wissen desselben sollen sie auf lebende Thiere, versiegelte Briefe ꝛc. nicht leihen. Dem Bischof selbst sollen sie eine jährliche Abgabe von 120 fl. entrichten [2]). Um dieselbe Zeit giebt derselbe Fürstbischof seinen Amtsleuten den Befehl, keine Juden im Lande zu dulden, und solche im Betretungsfalle gefänglich einzuziehen und darüber Meldung zu erstatten [3]).

Noch strenger als Bischof Lorenz handhabt dessen Amtsnachfolger Konrad von Thüngen die erlassenen Juden-Decrete. Er verbietet „jede Hantirung mit Juden". Am 27. April 1526

---

[1]) Die Urkunde zählt 7 Familien auf. Dieselben hatten trotzdem einen geordneten Gottesdienst. Der Bisch. ernennt nemlich auf Antrag den Juden Löb zum „Schulclopffer."

[2]) in div. form. libr. Laur. f. 90.

[3]) in II contr. Laur. f. 131. Durchreisenden sei Nachtherberge zu gewähren, sonst aber seien sie nicht zu dulden. Decrete vom 29. Dezemb. 1508 und 30. März 1509.

ergeht an die Beamten des Hochstifts die strenge Weisung, keine Juden zu dulden. Es sei dem Bisch. zu Ohren gekommen, daß diese trotz der erlassenen mehrfachen Verbote „auf gestohlen gut, auf wein vnd getraide" Geld leihen. Die Amtmänner werden demnach angewiesen eine genaue Zusammenstellung aller Judenschulden zu machen unter der Angabe, wie viel Zinsen für jeden Posten bezahlt werden müßten. Zahlen möge kein Schuldner, wie man ihnen (den Juden) überhaupt nicht zu ihrem Rechte verhelfen soll. Fremde Durchreisende mögen beherbergt werden, aber „vff zimblich bezalung." Gegen diesen Befehl handelnde Amtsleute zahlen 10 Gulden Strafe. In einem Erlaß vom Jahre 1537 verbietet Konrad auch das Beherbergen der Juden [1]) jedoch wird diese letztere Verordnung bald aufgehoben und bestimmt, daß der fremde Jude, sobald er seinen Aufenthalt beim Hofschultheißen angezeigt, für einen Schilling in der Stadt übernachten dürfe [2]). Mittlerweile werden mehrere jüd. Familien auf Lebensdauer in Schutz genommen und ihnen ein Wohnsitz angezeigt. Interressant ist die Inschutznahme eines „Juden Baruch." Dieser nemlich war Goldschmied von Beruf und erhielt gleich seinem Vater die Erlaubniß, in Stadtschwarzach zu wohnen. Er verspricht, nur seinem Handwerke zu leben und mit fremden Juden nicht zu verkehren. Sollte es dem Bisch. gefallen, ihn aus Stadtschwarzach zu „versetzen," so wolle er sich fügen. Ueberhaupt verspricht er unbedingten Gehorsam [3]). Die Regierungszeit Melchiors bietet nun nichts, was für unsere Aufgabe irgendwie von Belang wäre [4]). Die Lage der Juden be-

---

[1]) in I. div. form. Conr. f. 52.

[2]) in II. div. form. Conr. f. 49.

[3]) in II. div. form. Conr. f. 28. Größere Gemeinden scheinen in Gerolzhofen, Schwanfeld und anderen Dörffern gewesen zu sein. Doch hat man hier keineswegs an eine Gemeinde von über 10 Familien zu denken.

[4]) Erwähnenswerth ist aus der Zeit Melchiors ein nichtjüdischer Wu-

hält unter seinem Bischofsstabe ihren bisherigen Charakter fort. Erst der Regierungsantritt Bisch. Friedrichs führt eine Wendung herbei, die scheinbar die Verhältnisse der Juden zwar unerträglicher gestaltet, die aber gleich wohl den Keim sich bahnbrechender Duldung birgt.

Bisch. Friedrich sah die Erfolglosigkeit aller Ausweisungsdecrete ein und schickte sich an, das Uebel von der Wurzel aus zu vertilgen. Nachdem er fast unmittelbar nach seinem Regierungsantritte die fälligen Judensteuer und wahrscheinlich auch eine außergewöhnliche Abgabe erhoben hatte [1]), wendet er sich an Kaiser Ferdinand, dieser möge ihm gestatten innerhalb eines Zeitraums von längstens 1½ Jahren sämmtlichen Juden den Aufenthalt und Handel in seinem Stifte zu untersagen. Die Juden, meint er, schaden um so mehr, als das Stift ohnehin durch den mit Markgraf Albrecht von Brandenburg geführten Krieg in Noth gerathen sei. In einem Erlaß vom 28. Juli desselben Jahres willigt auch K. Ferdinand darin ein, daß innerhalb dieses Zeitraumes sämmtliche Juden mit ihren Frauen und Kindern das Stift verlassen sollten. Sämmtliche Unterthanen des Reichs werden aufgefordert, den Bisch. Friedrich hierin zu unterstützen [2]). Die gewährte Frist von 1½ Jahren verlängert Friedrich allergnädigst bis zu den darauf folgenden Pfingsttagen; von da an aber soll kein Jude mehr im Stifte wohnen. Diejenigen, die das würzburgische Gebiet passiren wol-

---

cherer, der Bürger Schott zu Eibelsdorf. Diesem schuldet ein Jude Löw 400 fl. rh., wofür er jährlich 20 Gulden (Goldgulden) Zins zu bezahlen hat. Nach dem Tode Löws erhalten die Juden vom Bisch. die Auflage, den Schott schadlos zu halten. in II. div. form. libr. Conr. f. 251.

[1]) Die Juden erscheinen nemlich für eine Abgabe an den Bisch. solidarisch haftbar, was bei der gewöhnlichen Steuer fast nie vorkam. In II. div. form. libr. Fried. f. 7.

[2]) in libr. priv. f. 414.

len, sollen „stracks vff der Landstroffen" gehen und gelbe Ringe tragen, wer dies unterläßt, sei mit Leib und Gut dem Bisch. verfallen [1]).

Nun aber erheben die Ritterhauptmannschaften, deren Interesse mit dem der Juden enge verknüpft ist, ihre Stimme. In einer Eingabe an den mittlerweile auf den Thron gelangten Kaiser Maximilian protestirte die Ritterschaft Frankens feierlichst gegen die vom würzburger Fürstbischof erlassenen Juden-Mandata. Sie protestirt im Namen ihrer von ihren Ahnen ererbten Freiheiten, und protestirt im Namen der Juden selbst, deren oft verbrieften und beschwornen Rechte nicht geschmälert werden dürften. Auf die am 15. Juli abgegangene Beschwerdeschrift antwortet Maximilian am 7. August, indem er den Bischof zu genauer Berichterstattung über sein den Juden gegenüber beobachtetes Verfahren auffordert. Die vom Bisch. daraufhin abgegebene Erklärung genügt dem Kaiser nicht und er gebietet Außerkraftsetzung der Juden-Mandata. Indeß bewirkten die zwischen dem Kaiser und Bisch. Friedrich geführten Verhandlungen keinerlei Annullirung oder Milderung der Mandata, vielmehr bilden diese Verhandlungen des Ausgangspunkt einer Jahrzehnte langen Controverse, die an Bedeutung nur noch gewann, als derjenige der sie inaugurirte, Bisch. Friedrich mit dem Tode abging und Julius Echter von Mespelbrunn den würzburger Fürstbischofsstuhl bestieg [2]).

Unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, Leben und Thaten dieses Mannes zu beschreiben; doch einige Bemerkungen über ihn sind nothwendig, ehe man auf seine Stellungnahme zu den

---

[1]) Decret von Samstag nach Invocavit, 1561.

[2]) Mein über Bisch. Julius gebrauchtes Material befindet sich im kgl. Kr.-Arch. Würzburg. Zum weit größten Theil unter der Rubrik „Landmandatenordnung." Dr. Himmelstein in seiner mehrgenannten Schrift übergeht diesen Fürstbischof mit Stillschweigen.

Juden eingeht. Bischof Julius Echter von Mespelbrunn ist eine phänomenale Erscheinung seiner Zeit; wie selten vereinigten sich in diesem Kirchenfürsten Energie, Geistesgröße und Pflichtbewußtsein. Aber auch der Stifter einer der ersten deutschen Universitäten zeugte für die Unvollkommenheit menschlichen Seins: über die Heiligkeit des Zweckes übersah Julius nur zu oft den Charakter der Mittel. Sofort nachdem er Bischof geworden, ordnete er die strengste Handhabung der früher ergangenen Juden-Decrete an [1]). Kaiser Maximilian, der hiervon Kenntniß erhält, schreibt am 17. April 1575 an den neugewählten Bischof: Er habe sicherlich unter den Acten seines Vorgängers mehrere Briefe gefunden, die er (der Kaiser) betr. der Juden an diesen geschrieben. Trotzdem höre er von vielen Gewaltacten, die an den Juden verübt werden. So sollen namentlich die Geleitgelder ungebührlich hoch sein. Es ergehe daher sein ernstlicher Befehl, sämmtliche Mandata und Publikationen, die der Bisch. bisher zu Ungunsten der Juden erlassen, zurückzunehmen und außer Kraft zu setzen. Des heiligen Reichs Constitutionen gewährten den Juden Rechte und Privilegien, die der Bisch. nicht brechen dürfe. Auch der Anrechte des Adels auf die in seinen Gebieten wohnenden Juden gedenkt das Schreiben. Sollte der Bisch. hingegen etwas „Ernstliches" einzuwenden haben, so möge er dies dem Kaiser gegenüber thun. Noch ehe auf dieses Schreiben von Seite des Bisch. eine Antwort erfolgte, kam ein zweites Schreiben vom Kaiser, dem auch eine Beschwerdeschrift des Adels beigelegt war. In dieser Beschwerdeschrift führt der Adel Klage darüber, daß der jetzige Bischof alle vom Kaiser zu Gunsten der Juden erlassenen Befehle ignorire. Selbst Schulden, die die Juden auf guten Schein und ohne jeden Zins ausstehen haben,

---

[1]) in div. form. libr. unico Julii f. 30.
in div. form. Julii f. 48. ibid. f. 40.

werden mit Arrest belegt; ihre Fahrt durch das fürstbischöfliche Gebiet sei trotz der gelben Ringe, hoch bezahlten Paß u. s. w. mit größter Gefahr verbunden. Außerdem greife der Bischof in die Machtvollkommenheit des Kaisers ein, sofern er sich die Ausübung der Jurisdiction über den Adel anmaße, während dieser doch dem Kaiser allein unterthan [1]). Am 20. Juni schrieb nun Maximilian an den Bisch. einen in sehr energischem Tone gehaltenen Brief, und forderte ihn auf, sich über sein Verhalten zu rechtfertigen. Am 14. Juli schreibt endlich Julius an den Kaiser: Er müsse vor Allem das lange Ausbleiben seiner Antwort entschuldigen. Die Herren in seiner Kanzlei, die mit diesem Thema beschäftigt sind, seien abwesend gewesen, so daß er erst jetzt antworten könne. Die Sache selbst anlangend, so gesteht er, daß er die von seinem Vorgänger erlassenen Juden-Mandata erneuert habe, daß er aber hierin auf Grund früher erhaltener Privilegien gehandelt. Er mache nur von seinem Rechte Gebrauch „vnd ein gemeiniglich Sprichwort: Welcher sich seines erlaupten Rechtens geprauchte, der thuet Nimanden gewalt noch Vnrecht." Er kommt dann auf den Paß und meint, daß er diesen den Juden überhaupt hätte versagen können, er hätte dies aber nicht gethan, und diese seine Nachsicht sei oft mißbraucht worden. Die gelben Ringe ordnete er an, damit der einfältige Bauer sie erkenne [2]).

---

[1]) Unterschrieben sind 16 Adelige. Der letztere Theil der Beschwerde kann sich nur auf Rechtsfragen beziehen, an welchen die Juden und Adeligen gemeinsames Interesse haben. Daß derartige Fragen in der That vorgekommen, werden wir bald ausführen.

[2]) Thatsächlich hatten diese gelben Ringe, wo immer und so oft sie vorkommen, die Bestimmung einer mehr oder weniger ergiebigen Einnahmsquelle. Bei der Gefahr nemlich, die mit diesem Kennzeichen so oft verbunden war, wurde dessen Gebrauch von den Juden häufig gemieden. Letzteres aber war strafbar. Vergl. hierüber die betr. Stellen in Graetz, Gesch. d. J.

Wenn man sagt, (in der Beschwerde) daß er seinen Christen den Handel mit Juden untersagen solle, so weise er auf die Ueberredungskunst der Juden hin. Es sei richtig, daß er alle Schulden sammt Zinsen arrestire, allein auch hierin habe er bisher „Mitlaid" geübt. Nachdem er jeden Handel mit Christen ihnen untersagt hat, hätte er auch die „gepürlichen" Ausstände einziehen können, er habe aber nur die „ungepürlichen" eingezogen und die gepürlichen für die Zukunft untersagt. Im Uebrigen meint er „die welt ist groß vnd Weidt genug" und die von ihm ausgewiesenen Juden würden wohl irgendwo sich niederlassen können.

Bezüglich der Klagen des Adels erinnert der Bisch. vor Allem daran, daß die Adelsgüter kaum den 6. Theil des Herzogthums ausmachen. Wollen die adeligen Herren Juden haben, so sollen sie diese auch erhalten [1]); er könne nicht dulden, daß sie sein Land mit Wucher überziehen. Seine weiteren Ausführungen sind im Allgemeinen eine Wiederholung des Bisherigen, Berufung auf Privilegien, auf seine Macht u. s. w. Schließlich bittet er um Belassung bei seinen Verordnungen nicht nur, sondern auch um Unterstützung in der Ausführuug derselben.

Kaiser Maximilian scheint in dieser Frage keine weiteren Schritte gethan zu haben; bald darauf starb er, und wurde Rudolph zum Kaiser erwählt. Am 18. October 1576 ergeht von diesem ein kurzes aber ernstes Schreiben an Julius des Inhalts: er möge ihm über die Judenverhältnisse in seinem Lande Bericht erstatten, damit er (der Kaiser) dann verordnen könne. Bis dahin solle er Alles meiden, was zu Beschwerden Anlaß geben könnte. Unter den bereits eingelaufenen Beschwerden, die der Kaiser dem

[1]) Der Bisch. meint ferner, er hätte den Adeligen gegenüber zuvorkommend genug gehandelt, indem er überhaupt Juden in ihren Gebieten wohnen bleiben ließ. Nach dem von Ferdinand erhaltenen Privileg hätte er auch diese ausweisen können.

Bischof übermittelt, befindet sich eine solche von der gesammten Judenschaft des Stifts Würzburg. Darin klagen die Juden laut, daß ein „offenes" Unrecht ihnen geschehen. Sie seien durch alte Privilegia in cives Romanos aufgenommen worden, und ihnen könne folglich die Commercia eben so wenig entzogen werden als den Christen. Besonders führen sie darüber Klage, daß der Bischof den ihnen seit 130 Jahren angehörenden Kirchhof sammt dazu gehörenden Häusern und Gärten, sich ohne jedes Recht angeeignet hätte [1]). Sie bitten daher, der Kaiser möge dahin wirken, daß der Bischof von seinen Gewaltthätigkeiten ablasse. Auf diese Beschwerdeschrift antwortet Julius unterm 10. November [2]).

. . . . . Was dann fürs Ander, Jr (der Juden) fürgeben des Placz halben Zur Juden Begrebniß anlangen thut, Ist gleichwol nicht on, das ein Zimlicher Placz In einer Vorstatt alhir vorhanden, so Juden Kirchhof genannt, vnd die Zeit Juden alhir gewesen Zu Jrer Begrebniß gebraucht worden, vnd do sie hir gelassen, on Zweifel one eintrag vnd verhinderung noch darzu gebraucht wurde. Seithero aber Jrer abschaffung, haben sie sich dessen gar mit nichten angemast, noch bey meinem Vorfarn seyligen oder mir das wenigst gesucht, hab auch Ich für mich kein wissens noch bei den mainig ainigen Bericht finden mögen, wie solcher Placz zur Judenbegrebnus an sie die Juden Kauff oder in ander weiß gelangt vnd kommen, Außerhalb was Jczo in Jrer ploßen obergebenen Copey aines angezogenen Kauffbrieffs halben fürlaufft [3]).

Nachdeme aber seit so Juden Abschaffung alhir, derselbig

[1]) Der Eingabe ist eine notariell beglaubigte Abschrift jener Urkunde beigelegt, in der Bisch. Gottfried den Kirchhof den Juden verkauft zu haben bestätigt.

[2]) Betr. Paß, Geleite, gelbe Ringe ꝛc. wiederholt Julius seine früher gebrauchte Vertheidigung.

[3]) „fürläufft" soll hier wohl bedeuten: hervorgeht.

Placz durch mainen liben Vorfarn seylig vnd mich, Vnsers gefallens geprauchs, vnd on meniglichs einreden Vnsern Jedesmaln Oberschultheißen alhir, In deren bestallungen eingeräumet worden, hab Ich hernacher Meher alß vor einem Jahr darauff einen neven Spital, vilen Armen Leuten zum pesten von grundt aufzubauen angefangen, Auch Gott lob, schon ein großer teil daran verricht . . . . darbey es Gott dem Almechtigen zu Lob vnd Eren, vnd vilen Armen dürftigen Leuten zu gutem . . . . . Der Bisch. bittet schließlich um Gutheißung seines Verfahrens.

Am 22. Aug. 1577 erst bestätigt der Kaiser den Empfang des bischöflichen Schreibens vom 10. Nov. 76. Er ermahnt zugleich den Bischof auf Grund eines eingegangenen Gegenberichts von Seiten der Juden um Abstellung der verschiedenen, von ihm veranlaßten Mißstände [1]).

Aus diesem Gegenberichte der Juden wollen wir hier nur die auf die Kirchhof-Frage bezügliche Stelle wiedergeben. Nachdem sie die Frage vom Rechtsstandpunkte aus behandelt, kommen sie auf deren moralische Seite.

Nach dem aber so vnmenschlich vnerherter massen mit aufgraben, hinschlaiffen vnd Vmbziehens der Toten Körper die für 500 oder 600 Jaren dahin khomen, verfahren worden, derogleichen sonderß von Geistlich Personen nicht rhümblich nachzusagen Vnd noch khein aufherenß sein will, sondern täglichen weittern eigenen Gewalten zu eignen Vnnthetet, khönnen wir nicht vnderlassen, E. R. K. M. anzuruffen . . . . . hier folgt die Bitte: „S. M. wolle erkhennen, daß der Almechtige Gott khainen wolgefallen ob dem, den Armen vnd getruckhten abgetrungenem

[1]) In diesem Schriftstücke K. Rudolphs ist eine gewisse Gleichgültigkeit vorherrschend. Man erkennt deutlich, daß die Wärme, mit der sich der Kaiser früher der Frage angenommen, im Schwinden begriffen.

Opfer nicht hat, vill weniger mit Schmach der Toten Körper gedienet ist [1])."

Am 15. März 1578 meinte K. Rudolph in einem an den Bischof, daß es denn endlich doch an der Zeit wäre, diesen Klagen ein Ende zu machen. Der vom Bischof beabsichtigte Prozeßweg würde die Frage nur in die Länge ziehen und außerdem mit großen Kosten verbunden sein. In dem am 18. Juni abgegangenen Antwortsschreiben des Bischofs nennt dieser die Juden „keck," weil sie den Kaiser noch weiter mit dieser Ange-

---

[1]) Bisch. Julius hat sich durch die Aufführung des nach ihm benannten Spitals um die leidende Menschheit ein Verdienst erworben, daß ihn unsterblich machte. Nichtsdestoweniger war die Besitznahme von dem den Juden zu Eigenthum gewordenen Friedhofe ein Gewaltact. Lediglich als Beweis dafür, daß Bisch. Julius nicht nur gegen die Intensionen der Juden handelte, seien hier einige Stellen aus der Abhandlung des leider so früh verstorbenen Oberbibliothekars Dr. Ruland über Francicus Modius wiedergegeben. „. . . . In eben diesem Codex findet sich jedoch auch eine Aufschreibung, die mit der sonstigen Dankbarkeit des Modius gegen seine Wohlthäter in einem eigenen Contraste steht . . . . Es findet sich auf der inneren Seite des Bändchens eine Geheimschrift bestehend aus vier Zeilen und folgenden Worten:

In Juliano hospitali omnes maleficae adulterae merctrices fere et fabri ferrarii lignarii et omnes laborant pro fratribus ipsius episcopi Echteris qui ea ratione facile possunt ut faciunt magnifica in agris pallacia edificare.

Im Juliusspital arbeitet auch alles schlechte Zeug, was man da aufnimmt, für die Brüder des Fürsten; die haben leicht Paläste bauen, denn wo Alles für Einen arbeitet, ist leicht reich werden."

Modius, der diese Bemerkung machte, war sonst einer der vielen Lobredner des Bischofs.

Ferner heißt es in derselben Abhandlung: „. . . Vorerst vergesse man nicht, daß unser Julius, den wir heute vergöttern, seiner Zeit keineswegs eine so beliebte Person war, sondern Feinde innerhalb und außerhalb seines Landes hatte, die ihn bis in den Tod, ja noch nach dem Tode bitter haßten. Es war dieses der Adel, den er in seine ihm gebührende Schranken zurückwies, der eigene höhere Clerus, den er tüchtig reformirte, und endlich Jene, denen er durch Bekämpfung der Reformation, und unerbittlich strenge Einführung der alten catholischen Lehre wehe gethan." Man sieht also, daß nicht allein die Juden mit ihm unzufrieden waren.

legenheit beläſtigen. Zum Schluſſe erklärt er ſich bereit, die Austragung der Affaire einer kaiſerlichen Kommiſſion zu überlaſſen. Eine ſolche Kommiſſion aber trat nie zuſammen.

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortſetzung.)

Eine ſehr alte Parallele iſt nun im aethiopiſchen Phyſiologus (ed. Hommel 1877 c. 17 S. 64), der ſpäteſtens dem 5. Jhdt. gehört, vorhanden. Hier heißt es nämlich: „Die Aspadoklôni. Es iſt ungeheuer groß, wie eine Inſel. Indem ſie (die Leute) es nicht wiſſen, thuen ſie auf dieſem Ungeheuer das, was man auf einer Inſel thut, daß ſie ſich nämlich Fiſche auf demſelben kochen. Es aber taucht in Folge der Hitze hinab in's Meer und verſenkt die Schiffe.“ Dieſe Sage von dem Ungeheuer hat ſich ſogar bis in den isländiſchen Phyſiologus verpflanzt, wo ſie vom „Wal“ der „Aspedo“ heißt, erzählt wird. S. a. a. O. S. 100. In der Einleitung S. XII verweiſt Hommel auf Carus, Geſch. d. Zoologie S. 127, der eine Stelle aus Nearch erwähnt, ebenſo auf 1001 Nacht, die talmudiſche Parallele iſt ihm aber unbekannt geblieben, obzwar ſchon Freudenthal dieſe Erzählung im 3. Bande des Orient und Occident ed. Benfey S. 354 deutſch veröffentlicht hat. Herr Prof. Liebrecht in Lüttich macht mich auf Zacher: Pſeudocalliſthenes

(Halle 1867 S. 147 ff.) aufmerksam. Hier hat Zacher bei Gelegenheit der Erzählung in der Alexandersage III, 17 manche Parallelen beigebracht. In der Alexandersage wird ebenfalls von einer Insel erzählt, von der die Einwohner erzählten, sie sei das Grab eines alten Königs, in welchem viel Gold geweiht sei. Alexander, der hinüber fahren will, wird von Philo daran verhindert mit den Worten: „Wenn Philon umkommt, so wirst du andere Freunde finden; wenn aber dir, o Alexander, etwas widerfährt, so ist die ganze Welt unglücklich." Als Philon nach Verlauf einer Stunde an der Insel ausgestiegen war, tauchte plötzlich das Unthier in die Tiefe (Weismann II, S. 189). Hieran schließt Zacher die Beschreibung, die der hl. Basilius (4. Jahrh.) im Anschlusse an Genes. 1, 20, 21 von den Ungethümen des Meeres giebt. Ausgeführter bei Eustathius, seinem Zeitgenossen, wo das Ungethüm, ganz wie im Physiologus: *Ασπιδοχελώνη* heißt, ebenso im angelsächsischen Gedicht vom Walfische (11. Jhdt.), und bei der Legende vom hl. Brandan. Als Quelle für 1001 Nacht giebt Zacher a. a. O. nach Lane die 'Ag'aib-el-mahlukât' des Kazwini an. Von unsern Parallelen erwähnt er aber keine.

An derselben Stelle im Talmud f. 73 b wird auch von einem andern ungeheuren Fisch erzählt, der vom Meere an's Land geworfen, sechzig Städte, auf welche er fällt, zerstört. Von seinem Fleische nähren sich sechzig Städte und andere sechzig salzen es ein; von einem Auge werden dreihundert Fässer mit Thran gefüllt, und nach einem Jahre, als Rabba bar bar Chana wieder an demselben Orte vorbeikommt, sieht er die Einwohner der zerstörten sechzig Städte beschäftigt, aus seinen Knochen dieselben wieder aufzubauen. אמר רבה בר בר חנה: זימנה חדא הוה קא אזלינן בספינתא וחזינן ההוא כוורא דיתבא ליה אכלא טינא באוסייה, ואדחוהי מיא ושדיוהו לגודא, וחרוב מיניה שיתין מחוזי ואכלו מיניה שיתין מחוזי ומלחו מיניה שיתין מחוזי ומלאו מחד גלגלא דעיניה תלת מאה גרבי משחא. וכי הדרן

לבתר תריסר ירחי שתא, חזינן דהוה קא מנסרי מגרמיה מטללתא ויתבי למבנינהו הנך מחוזי.

An derselben Stelle fol. 74 a erzählt Saphra von einem Fische, der seinen Kopf aus dem Meere steckte und Hörner hatte, worauf eingegraben stand: Ich bin eines von den geringen Geschöpfen des Meeres und bin dreihundert Meilen lang, und gehe in den Mund des Levjathan d. h.: ich diene ihm heute zur Speise. רב ספרא משתעי: ומנא חדא הוה קא אזילנא בספינתא וחזינן ההוא כוורא דאפיק רישיה ממיא ואית ליה קרני, וחקוק עלייהו: אנא בריה קלה שבים והוינא תלת מאה פרסי ואזלינן לפומיה דלויתן.

Ohne hier auf den zuletzt genannten Levjathan einzugehen, da er uns zu weit führen würde, will ich nur bemerken, daß wir es hier wahrscheinlich mit indischen Sagen zu thuen haben, wenigstens stimmt die Erzählung in der tibetanischen Legendensammlung: Dsanglun oder der Weise und der Thor, deutsch von Schmidt c. XV S. 118 ff. in so weit mit den hier mitgetheilten Fischsagen überein, daß Buddha einem seiner Jünger einen 700 Meilen hohen Berg von Knochen zeigt und ihm dann (S. 126) erklärt, daß diese Knochen nichts anderes seien als Fischknochen, und zwar desjenigen Fisches, in dessen Gestalt dieser selbe Jünger in einer früheren Epoche der Verwandlungen gelebt hatte.

In einer anderen Erzählung daselbst c. XXI S. 161—164 verschluckt ein Fisch ein Kind, das in's Wasser fällt. Einige Zeit nachher wird der Fisch gefangen und aufgeschnitten, und das Kind wird lebend und munter darin aufgefunden. Diese Sage erinnert auffallend an den Propheten Jona; sollte hier jüdischer Einfluß vorliegen? Nicht zu übersehen ist übrigens die in ein hohes Alterthum hinaufgehende babylonische Sage vom Oannes, dem Fischmenschen, Gründers der babylonischen Cultur. Nach Hitzig, Philist. S. 218 ist es der Sonnengott od. die Sonne, die allabendlich in's Meer taucht! s. Smith: Chald. Genesis deutsch v. Delitzsch 1876 S. 38 ff. Ob hieher auch der

philistäische Fischgott Dagon zu ziehen sein wird? Vgl. Winer: biblisches Realwörterbuch s. v. Dagon.

Kehren wir zu unserm Ausgangspunkte zurück, so erscheinen im Talmud noch manche Anklänge an den Physiologus, ohne daß hier an einen unmittelbaren Zusammenhang gedacht werden muß. So z. B.: die Phönixsage; dann eine den Raben betreffende u. s. w. Interessant ist es zu bemerken, daß diese Thierfabeln, wenn ich so sagen darf, sich fast alle im Alfabet des Ben Sira wiederfinden. Bis jetzt hat sich noch Niemand, meines Wissens, eingehender mit diesem Werkchen beschäftigt, welches von mancher Seite als wichtig für die Literaturgeschichte und den Volksaberglauben bezeichnet werden darf. Es wird in das 10. Jahrhundert versetzt, aber über die Quellen, aus welchen es geschöpft und über die Einflüsse, denen es sein Entstehen verdankt, werden wir vollständig im Dunklen gelassen. Da ich mich hier blos mit der sagengeschichtlichen Seite beschäftige, so will ich hier von diesem Gesichtspunkte aus einige Beiträge liefern, die zur Charakteristik des Alfab., wie ich hoffe, nicht unwesentlich beitragen werden.

VIII.

Das Herz auf dem Lande.

Fast auffallend stimmt die Erzählung im אלפא ביתא דבן סירא (ed. Steinschneider, Berlin 1858, 27 b, 28 b) mit einer in der Benfey'schen Ausgabe als Rahmen, in der syrischen Recension jedoch (ed. Bickell, Lpzg. 1876) ein eigenes „Thor" bildende Erzählung. Die betreffende Stelle lautet nach Bickell's Uebersetzung S. 49—50 im Auszuge folgendermaßen:

„Eine Schildkröte hatte einst Freundschaft mit einem Affen geschlossen, und hielt sich lange bei ihm am Ufer des Meeres auf. Das Weibchen der Schildkröte erfährt durch eine Freundin

von dieſem freundlichen Umgange mit dem Affen und ſtellt ſich krank, als der Gatte nach langer Abweſenheit wieder nach Hauſe kömmt. Da ſie alle ſeine Fragen, nach der Urſache ihrer Krankheit unbeantwortet läßt, erklärt ihm eine von ihren Freundinnen: „es ſei eine nur den Frauen bekannte Krankheit, und könne nur durch ein Affenherz geheilt werden.“ Nach langem Zögern und mit großem Widerſtreben, da er den Freund nicht gern betrügen möchte, entſchließt ſich der Gatte und kommt zum Affen, den er unter dem Vorwande, er möchte ihn zu ſeiner Frau und ſeinen Kindern führen, denn nur ſo werde echte Freundſchaft beſiegelt, wenn man den Freund in das Haus des Freundes führt, verlockt, auf ſeinen Rücken zu ſteigen, um ſich in's Waſſer zu begeben.

Da fürchtete ſich die Schildkröte, weil ſie ihren Freund in's Verderben brachte und ward in ihren Gedanken zweifelhaft und unſchlüſſig. Der Affe fragte ſie: „Warum hat ſich dein Benehmen verändert?“ Die Schildkröte antwortete: „Bruder, weshalb ſoll ich es dir verhehlen? Meine Gattin iſt krank und kann nur durch das Herz eines Affen geheilt werden.“ Da erwiederte ihr der Affe und ſprach: „Warum haſt du mir dies nicht ſchon früher mitgetheilt, damit ich mein Herz mitbringen konnte?“ Die Schildkröte fragte: „Wo iſt jetzt dein Herz?“ Der Affe antwortete: „Als ich von Hauſe wegging, ließ ich es daſelbſt.“ Die Schildkröte fragte: „Warum ließeſt du es zurück?“ Der Affe antwortete: „Die Sache verhält ſich ſo: Wir Affen haben die Gewohnheit, daß wir unſer Herz nicht mitnehmen, wenn wir unſer Haus verlaſſen. Wenn du es aber wünſcheſt, ſo will ich hingehen und es dir bringen.“

Da freuete sich die Schildkröte und brachte den Affen so schnell als möglich wieder auf's Trockene. Sobald sie angelandet waren, sprang der Affe weg und kletterte auf einen Baum. Da näherte sich ihm die Schildkröte und sprach zu ihm: „Freund, nimm dein Herz und komm, damit wir ohne Zögern weggehen." Der Affe sprach zu ihr: „Ich glaube du hältst mich für jenen Esel, von dem der Schakal behauptete, daß er weder Herz noch Ohren habe." . . . . . Ich bin nicht jener Esel, von dem der Schakal behauptete, er habe weder Herz noch Ohren.

Dem Charakter der darin als handelnd auftretenden Thiere viel angemessener ist die Erzählung im Alfabet des Ben-Sira und zwar lautet sie wie folgt:

Als Gott die Welt geschaffen hatte, befahl er dem Todesengel je ein Paar der irdischen Geschöpfe in's Meer zu werfen, daher sind alle Thiere durch ähnliche im Meere vertreten, mit Ausnahme des Fuchsen; denn als er den Todesengel den Befehl Gottes vollziehen sah, fürchtete er, ebenfalls in's Meer geworfen zu werden und stellte sich weinend und heulend an's Ufer des Meeres. Als ihn der Todesengel weinen sah, rief er: „Warum weinest du?" „Ich weine um meinen Freund, den du in's Meer geworfen hast." „Wo habe ich ihn denn hineingeworfen?" Da wies der Fuchs seinen Schatten im Wasser. Der Todesengel glaubte, es sei ein anderer Fuchs im Meere und ließ den Fuchs laufen. Ein Wiesel, das ihn traf, wurde vom Fuchse in derselben List unterrichtet und entkam ebenfalls dem Loose, in's Meer geworfen zu werden. Nach einem Jahre versammelte Levjathan alle Thiere des Meeres und siehe da! der Fuchs und das Wiesel fehlten, da schickte er zu ihnen und sie erzählten die List, wodurch sie dem Todesengel entrannen. Als der Levjathan von seiner Klugheit hörte, schickte er andere

Fische, ihn zu überlisten und hinzubringen. Sie fanden den Fuchs am Ufer herumstreichend, der, als er die Menge ruhig unter einander spielender Fische sah, sich unter sie mischte. Als sie ihn bemerkten, fragten sie ihn: „Wer bist du"? Er antwortete: „Wisset ihr denn nicht, daß ich der Fuchs bin?" „Wenn du es bist," sagten die Fische darauf, „dann wartet deiner große Ehre, denn nur deinetwegen sind wir hiehergekommen; Leviathan ist dem Tode nahe, er befahl uns daher, nur den Fuchs nach seinem Tode als König zu krönen, da er listiger und klüger als alle Thiere ist. Komme daher mit uns, denn dich zu holen und hinzubringen, sind wir geschickt worden." Darauf sprach der Fuchs: „Wie kann ich mich denn in's Meer begeben ohne umzukommen?" „Besteige einen von uns, er wird dich über dem Wasser erhalten, so daß dein Fuß nicht einmal naß werden wird." Du wirst dann, aller Sorgen über deinen Unterhalt enthoben, über uns herrschen, und die mächtigsten Thiere können dir nichts mehr anhaben." Der Fuchs glaubte ihnen, bestieg einen Fisch und ließ sich in das Meer hineintragen. Als sie schon weit vom Ufer waren, und der Fuchs sah, daß er ganz in der Macht der Fische sei, bereute er seine unüberlegte That und fragte sie nach der wahren Ursache, warum sie ihn in das weite Meer hinausgetragen haben? Die Fische antworteten: „Unser König Leviathan hat von deiner Klugheit gehört, deshalb sandte er uns, damit wir dich zu ihm bringen sollen, er aber will dir das Herz aus dem Leibe reißen, damit er ebenso klug werde." Darauf sprach der Fuchs: „Warum habet ihr mir nicht früher die ganze Wahrheit gesagt, ich hätte ja sonst das Herz dem Könige Leviathan mitgebracht?" „Wie! hast du das Herz nicht bei dir?" „Nein! denn so ist unsere Art: Wir lassen das Herz

an unſerer Lagerſtätte zurück, und nehmen es bloß, wenn wir es unbedingt nöthig haben." „Was ſollen wir nun thun?" Da ſagte der Fuchs? „Meine Lagerſtätte iſt nahe am Ufer des Meeres, bringet mich wieder hin, ich werde das Herz nehmen und mit euch zurückkehren, um es dem Könige Leviathan zu geben, ſonſt wird er euch zürnen, und mir wird er nichts thuen, da ich ihm ſagen werde: ich hätte euch aufgefordert, mit mir mein Herz zu holen und ihr wolltet es nicht." Darauf riefen alle Fiſche: „Gut!" und kehrten an das Ufer zurück. Kaum hatte es aber der Fuchs betreten, als er vor Freuden hüpfte und ſich im Sande wälzte. Die Fiſche aber riefen: „Beeile dich! nimm das Herz und komm." Der Fuchs aber antwortete: „O, Ihr Thoren! hätte ich mein Herz nicht bei mir gehabt, wie hätte ich mich denn auf's Meer gewagt? Giebt es doch kein Geſchöpf, das nicht das Herz ſtets bei ſich hat." „Du haſt uns alſo getäuſcht?" „Habe ich doch den Todesengel getäuſcht, warum nicht auch euch?" Darauf kehrten ſie ſchamerfüllt zu Leviathan zurück und erzählten ihm den Streich des Fuchſes; er aber rief: „Fürwahr! er iſt ſchlau und Ihr ſeid Thoren", und fraß ſie auf.

Hier iſt das Herzeſſen viel beſſer begründet, als im ſyriſchen (indiſchen) Original, indem es dazu dienen ſoll, die Klugheit des einen auf den andern zu übertragen; ganz dem Geiſte jener Zeit entſprechend, wo das Herz als der Sitz der Klugheit angeſehen wurde.

Die weitere Entwickelung dieſer Fabel hat Benfey: Pantſchat. I, 426 ff. gegeben. So gehört hieher auch die Fabel Jal-

kut Schim. I, § 182 f. 56 a, wo der Esel von den das Schiff besteigenden Thieren Zoll fordert, von dem Fuchse aber darüber zurechtgewiesen wird, daß er sich unterstehe, Zoll zu fordern, wo der König dabei sei. Darauf zerreißt ihn auch der Löwe und übergiebt ihn dem Fuchse, um die Stücke des Esels zu ordnen, bei dieser Gelegenheit verspeist der Fuchs das Herz. Von dem Löwen darnach gefragt, antwortet er: „Hätte der Esel überhaupt ein Herz gehabt, dann hätte er von dem Könige keinen Zoll gefordert." Aehnlich lautet diese Fabel bei Berechja ha-nakdan (12. Jhdt.) Nr. 105, wo die Thiere: Löwe, Fuchs und Schwein sind. Vgl. Grimm: Reinhart Fuchs Brl. 1834 p. CCLXXXIII.

Ein ähnlicher Zug tritt uns auch in Märchen entgegen z. B. in Hahn, griech. und alban. Märchen Nr. 36 ein wunderbares goldenes Huhn, das alle Monate ein goldenes Ei legt, wer dessen Kopf ißt, wird König, wer dessen Herz ißt, wird herzenskundig, wer dessen Leber ißt, findet Gold unter dem Kissen. Bei Grimm Nr. 60 wird derjenige, der das Herz ißt, König, vgl. Bd. III ed. 3, pg. 102—107, wo die Literatur zusammen gestellt ist.

Der syr. Version, in der eine Schildkröte einen Affen trägt, näher als der hebr. steht die von Liebrecht zur Volkskunde S. 122 f. beigebrachte deutsche Parallele, deren unmittelbare Quelle Liebrecht nicht angeben kann. Sollte das hebr. in einer andern Fassung hier den Orient mit der deutschen Literatur verbinden? Specifisch jüdischen Einfluß auf deutsche Sagen und Märchen, namentlich den jüdischen Ursprung des „Guten Gerhard" von Rudolf von Ems (12. Jhdt.) habe ich jüngst in der „Germania" von Bartsch Bd. XIII (XXV) S. 274—294 nachgewiesen.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Notizen zur Topographie Palästina's.

1. Nazaret.

Wie kam die evangelische Mythenbildung dazu, Jesus im judäischen Bethlehem geboren werden zu lassen? In der ältesten christlichen Ueberlieferung galt Nazaret als seine eigentliche Geburtsstadt, das setzen alle drei synoptischen Evangelien voraus. Die ersten Christen wurden daher Nazaräer oder Nazarener genannt. Was nöthigte also die Sage, Bethlehem zu seinem Geburtsorte zu machen? Man erklärt sich gewöhnlich diese Ortswahl aus der christologisch-harmonistischen Schrifterklärung, weil in Micha Bethlehem als angebliche Geburtsstadt des Messias angegeben wird. Allein die Evangelien selbst berufen sich keineswegs auf diese Interpretation. Das Markus-Evangelium läßt bekanntlich die ganze Geburtsgeschichte Jesu und also auch dessen Geburt in Bethlehem weg, und das ist jedenfalls die älteste christliche Tradition, der Ur-Matthäus; es legte also auf die angebliche christologische Weissagung von Bethlehem kein Gewicht. Das Lukas-Evangelium, welches eine historische Fiction heranzieht, um die Wanderung von Jesu Eltern von Nazaret nach Bethlehem zu

motiviren — angeblich weil die Schatzung oder der von Auguſtus eingeführte Cenſus die Anweſenheit aller Cenſirten in dem Stammorte erforderlich gemacht hätte (Lukas 2, 1 fg.), bekanntlich ein hiſtoriſcher Schnitzer und ein Anachronismus dazu, der ſelbſt den Apologeten unbequem iſt — das Lukas-Evangelium alſo citirt keineswegs den Micha-Vers als erfüllte Weiſſagung. Ja, im Grunde beruft ſich das Matthäus-Evangelium nicht einmal darauf. Es erzählt nur einfach (2, 1 fg.): als Jeſus in Bethlehem geboren wurde, kamen Magier vom Morgenlande. Erſt weiterhin läßt es von dem Hohenprieſter und den Schriftgelehrten mit Berufung auf Micha Bethlehem als Geburtsort des Meſſias erklären (V. 5—6) [1]).

Auffallend iſt beſonders die Darſtellung im Matthäus-Evangelium. Es erzählt einfach die Geburt Jeſu in Bethlehem, ohne anzugeben, wie denn ſeine Mutter dahin gekommen iſt, und erzählt weiter, daß Joſeph mit Frau und dem kleinen Jeſus ſich nach Galiläa zurückgezogen und ſich in Nazaret beſetzt habe, damit das Wort erfüllt werde: „er ſoll Nazarener“ (richtiger Nazoräer) „genannt werden“ (2, 22—23). Nichts deſtoweniger nennt es als Jeſu Vaterſtadt (*πατρίς*) geradezu Nazaret

[1]) Merkwürdigerweiſe behauptete Celſus aus dem Munde von Juden, daß unter ihnen keinerlei Tradition vorhanden ſei, daß der Meſſias aus Bethlehem ſtammen müſſe. Origenes giebt dieſes zu, behauptet aber, dieſes Dogma ſei aus antichriſtlicher Animoſität von den Geſetzeslehrern gefliſſentlich aus der Meinung des Volkes vertilgt worden (contra Celsum I, 51): *μετὰ δὲ τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν οἱ πραγματευόμενοι καθελεῖν τὴν περὶ αὐτοῦ ὑπόληψιν ὡς προφητευθέντος ἄνωθεν περὶ τῆς γενέσεως, τὴν τοιαύτην διδασκαλίαν περιεῖλον ἀπὸ τοῦ λαοῦ.* Im jeruſalemiſchen Talmud und Midraſch zu Klageliedern wird aber wie in den Evangelien Bethlehem als Geburtsort des Meſſias angegeben (j. Berachot p. 5 a, Midraſch zu Klagel. 1, 15): דהוא יליד מלכא משיחא . . אמר ליה מן מן הוא? אמר מן בירת מלכא דביה לחם יהודה. An der letzten St. מן בירת ערבא דביה לחם יהודה. Indeſſen iſt dieſe ganze agadiſche Erzählung höchſt auffallend und ſtammt aus dem vierten chriſtl. Jahrhundert.

(13, 54). Das Johannes-Evangelium wiederum stellt die Sache so dar, daß Jesus nur in Nazaret und nicht in Bethlehem geboren sei. Es erzählt: Einige seien an Jesus irre geworden. „Soll Christus aus Galiläa kommen? Spricht nicht die Schrift: vom Stamme Davids und vom Flecken Bethlehem . . soll Christus kommen?" d. h. doch wohl Jesus sei nicht als Bethlehemite bekannt gewesen.

Aus diesen einander widersprechenden Darstellungen ergiebt sich klar, daß eine Ueberlieferung vorhanden war, daß Jesus in Nazaret, aber auch in Bethlehem geboren worden sei; aber Nazaret galt besonders als seine Geburtsstadt. Lukas oder seine Quelle wollten diesen scheinbaren Widerspruch harmonistisch dadurch lösen, daß der Sitz seiner Eltern allerdings in Nazaret gewesen, aber daß sie zur Zeit des ersten Census sich nach Bethlehem begeben hätten, wo die Geburt erfolgt sei. Der Widerspruch kann aber auf andere Weise gelöst werden.

Neben Bethlehem in Juda, das stets mit diesem Beinamen oder mit dem von Ephrata bezeichnet wird, gab es ein anderes im Stamme Zebulun (Josua 19, 15), also ein galiläisches Bethlehem. Dieses wurde, wie es scheint, in der nachexilischen Zeit Nazaret genannt, wie aus dem jerusalemischen Talmud hervorgeht (Megilla 70 a בית לחם צריה zu l. נצריה). — Diese Identification erklärt Alles. War Jesus' Heimath Nazaret, so war er allerdings auch in Bethlehem geboren, allerdings nicht im judäischen, sondern im galiläischen. Leicht war es daher der christologischen Harmonistik, das eine in das andere umzuwandeln, und auch darin eine messianische Signatur zu finden. Das Matthäus-Evangelium oder das Proömium der Geburtsgeschichte berichtet also sachgemäß: Jesu wurde in Bethlehem geboren, und seine Vaterstadt sei Nazaret gewesen. Es ist dasselbe. Nur der Zusatz *Βηθλεέμ τῆς Ἰουδαίας* ist interpretativ hinzugefügt. Das Lukas-Evangelium erkannte aber darin einen Wi-

derſpruch und ſuchte ihn hiſtoriſch zu eliminiren. Für den doketiſch-phantaſtiſchen Verf. des Johannesevangeliums war gerade dieſer Widerſpruch ein glücklicher Fund. Jeſus iſt nicht im judäiſchen Bethlehem geboren, weil er überhaupt nicht geboren wurde, ſondern der Fleiſch gewordene Logos war. — Geographiſch iſt alſo feſtzuhalten, daß aus dem alten ſebuluniſchen oder galiläiſchen Bethlehem Nazaret geworden iſt.

2. Magdala-Tarichäa.

Von Tiberias nördlich am Strande des gleichgenannten Sees, in der Entfernung von einer Stunde, liegt ein armſeliges Dorf, Namens Meg'del (Medjdel, arabiſch מַגְדֵּל), welches allgemein als Magdala, Geburtsort der Büßerin Maria Magdalena angenommen wird. Im Talmud (Peſachim 46 a) wird eine Localität genannt Namens מגדל נוניא, und ihre Diſtanz angegeben, welche darauf führt, daß es mit Meg'del oder Magdala identiſch iſt. Dem Texte nach wird die Entfernung zwar auf eine römiſche Mille, d. h. 1/6 geographiſche Meile berechnet. אמר ר' אבהו אמר שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל. ונימא מיל? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כמגדל נוניא ועד טבריא. Allein die L.A. iſt entſchieden corrumpirt. Denn die Entfernung von einer Mille wird anderweitig berechnet nach der Diſtanz von Chamatan (Chamata, Ammaus), dem jetzigen Badeorte Hamam Tiberija, nach Tiberias berechnet (Megilla 2 b): כמחמתן לטבריא מיל ולימא מיל? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא. Wenn alſo bloß die Diſtanz einer Mil berechnet werden ſollte, ſo hätte eher die zwiſchen Chamatan und Tiberias und nicht die zwiſchen Migdal-Nunja und Tiberias als Beiſpiel gegeben werden müſſen. Endlich führt die in Peſachim ſich eng daran anſchließende Auseinanderſetzung darauf, daß von Migdal-Nunja und Tiberias eine Entfernung von vier Mil geweſen ſein müſſen. Es heißt nämlich daſ.:

אמר ר' אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבע הה מילין. Dieſe Auseinanderſetzung von der Zeitbemeſſung nach vier Mil wäre hier nicht am Orte, wenn nicht vorher bei der Angabe der Entfernung zwiſchen Migdal-Nunja und Tiberias ebenfalls von 4 Mil die Rede geweſen wäre. Dieſelbe Autorität R. Abbahu im Namen des R. Simon b. Lakiſch, welche die Zeitbemeſſung für dreierlei Fälle nach 4 Mil angegeben hat, beſtimmte die Diſtanz zwiſchen den genannten Localitäten ebenfalls auf 4 Mil. Der Text muß danach emendirt werden. כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא ד' מיל . ונימא ר' מיל? וכו'. Die Entfernung von Migdal-Nunja und Tiberias war demnach 4 Mille, d. h. $^4/_5$ geographiſche M., gerade ſo weit, wie von Meg'del nach Tiberias. Dieſes Reſultat führt darauf, daß das jetzige Meg'del, das alte Magdala, mit Migdal-Nunja identiſch ſein muß.

Es muß aber auch identiſch ſein mit der von Joſephus öfter genannten Stadt am Tiberiasſee Tarichäa = *Ταριχείαι-Ταριχέαι*. Den Namen hatte dieſe Stadt, wie Reland richtig angegeben hat, von dem Einſalzen der Fiſche, welches daſelbſt als Geſchäft betrieben wurde, von *τάριχος*, eingeſalzener Fiſch, *ταριχεία* Fiſche und andere Körper einſalzen, einpöckeln (Reland, Paläſtina p. 1027): Tarichaeae — videtur nomen accepisse a salsamentis. Pisces in lacu captos hic saliri consuevisse probabile est. Nun dieſem Namen entſpricht ſo ziemlich das im Talmud erwähnte מגדל נוניא; es bedeutet Fiſch-Thurm. Noch mehr wird die Identität beſtärkt durch die Angabe der Entfernung von Tarichäa nach Tiberias. Joſephus giebt die Diſtanz auf 30 Stadien an (Vita 32) *εἰς Ταριχέας ἀπερχομένουμον τῆς Τιβεριάδος ἀπεχούσας στάδια τριάκοντα*. Dreißig Stadien, eine halbe geogr. Meile, ſo weit iſt ungefähr von Tiberias nach dem Dorfe Meg'del. Die Angabe der Diſtanz im Talmud — 4 röm. Mille zwiſchen Migdal-Nunja und Tiberia — differirt bloß von Joſephus' Berechnung

um 18 Stadien — 4 röm. Mille = 48 Stadien. Da die Distanzen damals nicht genau mit dem Ruthenmaaße gemessen wurden, so können sie nur als eine ungefähre Angabe gelten. Die Distanzangabe im Talmud kommt jedenfalls der Wahrheit näher als die bei Josephus, da die Entfernung zwischen Meg'del und Tiberias mehr als 30 Stadien beträgt. Ohnehin erweisen sich Josephus' Maaßangaben öfter im hohen Grade ungenau. Diese Localität hatte also zweierlei Namen. Sie hieß Magdala = מגדל von einem Thurme; von der Beschäftigung der Einwohner, Fische aus dem Tiberiassee zu fangen und einzusalzen, hieß sie Fisch-Thurm, Migdal-Nunja, oder Magdala-Tarichaea, abgekürzt Tarichaea.

Ihre Lage ist nicht zweifelhaft, nämlich im Norden von Tiberias. Josephus erzählt nämlich, er habe ein Treffen mit dem Anführer der Truppen des Königs Agrippa II., Namens Sylla, bei Julias bestanden, sei dabei vom Pferde gestürzt, von da zur Heilung nach Kepharnome gebracht worden, und von da nach Tarichäa (Vita 72) . . . *ἐκομίσθην εἰς κώμην Κεφαρνώμην λεγομένην . . . τὴν ἡμέραν ἐκείνην αὐτοῦ κατέμεινα πυρέξας . . . τῆς νυκτὸς εἰς Ταριχέας μετεκομίσθην.* Nun, die Lage Julias', des alten Bethsaida, ist bekannt. Die Ruinen desselben liegen noch heute $^3/_4$ Stunden vom Nordrande des Tiberias-Sees entfernt. Kepharnome ist unzweifelhaft das in den Evangelien und im Talmud erwähnte Kapernaum = כפר נחום. Dieses lag also südlicher als Julias. Da nun Josephus nach seinem Sturze von Kepharnome = Kapernaum nach Tarichäa gebracht wurde, so muß dieses südlich von Kapernaum und nördlich von Tiberias gelegen haben. Denn wäre Tarichäa südlicher als Tiberias gelegen, so hätte Josephus in seinem damaligen Zustande zuerst nach dieser Stadt transportirt werden müssen.

Entschieden falsch ist daher die Beschreibung bei Plinius,

welche sämmtliche Geographen irre geführt hat, als wenn die Lage Tarichäa's im Süden des Tiberiassees gewesen wäre (Naturalis historia XV) lacus: quem plures Genesaram vocant, ... omoenis circumseptum oppidis. Ab oriento Juliade et Hippo, a meridie Tarichea, quo nomine aliqui et lacum appellant, ab ocidente Tiberiade, aquis calidis salubri. Die Stelle scheint corrumpirt. Denn unmöglich kann Plinius gehört haben, daß der See von Einigen Tarichäa genannt worden sei. Der Zwischensatz: quo nomine aliqui et lacum appellant kann sich nur auf Tiberias beziehen, was ganz richtig ist. Es muß also vielleicht gelesen werden: a meridie Tiberiade quo nomine ... et lacum ... aquis calidis salubri, ab occidente Tarichaeae. Indeß diese ganze Situationsbeschreibung ist bei Plinius schief. Denn eben so wenig wie Julias im Osten kann Tiberias oder Tarichäa im Süden gelegen haben. Dieses Letztere, das, wie wir gesehen, auch Magdala hieß, muß durchaus im Westen des Tiberias-Sees, aber nördlich von Tiberias gelegen haben. Eben so falsch ist auf der Spezialkarte von Baedekers Palästina verzeichnet, Tarichäa mit dem jetzigen Chan-Minye identificirt, d. h. noch nördlicher als Meg'del — da es durchaus nah bei Tiberias gelegen haben muß, wie es auch irrthümlich ist, es mit Sennabris zu vergleichen. Dieses soll allerdings ebenfalls 30 Stadien von Tiberias entfernt gewesen sein (Josephus jüd. Kriege III, 9, 7), aber gewiß lag es ganz im Süden, beim Ausfluß des Jordan aus dem Tiberias-See (vgl. Bädeker a. a. O. S. 233). — Von diesem Magdala kommt öfter in der talmudischen Literatur unter dem Namen מגדלא oder מגדלא vor, adjectiv מגדלאה; immer als in der Nähe von Tiberias gelegen.

3. Migdal-Gadara.

Außer diesem Migdal, Magdala-Tarichäa gab es noch eine

andere Localität dieſes Namens, die bald einfach מגדלא, מגדל, bald מגדל גדר und bald noch mit einem anderen Beinamen bezeichnet wird. Als Ausgangspunkt dient ein Paſſus in Toſephta Erubin IV Ende, beſſer erhalten in Jeruſ. Erubin p. 22 d unten, bezüglich des Sabbatweges von einem Orte zum andern [1]): מעשה ברועה אחד וקן שבא ואמר לפני רבי : וסר היתי שהו בני מ נ ד ל עולין (Vor. יורדין) ל ח מ ת ה ומהלכין את כל חמתא ומגיעין לחצר החיצונה הסמוכה לגשר . והתיר רבי שהו בני מגדל יורדין לחמתה ומהלכין את כל חמתה ומגיעין לחצר החיצונה עד הגשר . ועד התיר רבי שהו בני ג ד ר יורדין לחמתה ועולין לגדר ובני חמתה אינן עולין לגדר. Da von einer Brücke die Rede iſt, ſo muß dieſe Oertlichkeit C h a m a t a, welches zugleich mit Gedara und Migdal in Verbindung geſetzt wird, an einem Fluſſe gelegen haben. Am Jordan gab es aber keinen Ort dieſes Namens, ſo muß an einen andern Fluß gedacht werden. Die Verbindung mit Gadara führt darauf; es gab einen Ort, der von den heißen Quellen, eben ſo wie das Dorf bei Tiberias (Ammaus, חמתן und zwar zur Unterſcheidung חמתן דטבריה), A m a t h a genannt wurde, und zur näheren Bezeichnung im Talmud als חמתה דגדר, bei Gadara, beſtimmt wird. Euſebius in Onomastica (ſ. v. Ἀίθαμ) nennt es mit folgenden Worten: ἄλλη δὲ κώμη πλησίον Γαδάρων, ἥ ἐστιν Ἐμμαθά, ἔνθα τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων θερμὰ λουτρά (bei Hieronymus A m a t h a ſtatt Emmatha). An einer anderen Stelle giebt Euſebius an, daß die Stadt Gadara auf einer Anhöhe gelegen war, die Bäder dagegen am Fuße (Artikel Γαδαρα). Wir ſind alſo für die Lage dieſer in der Toſephta und im Talmud genannten Localitäten ſo ziemlich orientirt. Fügen wir noch zur Orientirung hinzu, daß nach dem Itinerarium des Antonius Martyr (vierten Jahrh.) — die heißen Quellen, d. h. Amatha — חמתה

[1]) Nur theilweiſe angeführt babli Erubin p. 61 a und zwar die L.A. יורדין לחמתן ſtatt לחמתה.

דגדר [1]), drei röm. Mille von der Stadt Gadara gelegen haben: in parte ipsius civitatis (Gaddi, leg. Gadara) milliario tertio sunt aquae calidae, quae appellantur thermae Heliae (bei Reland p. 775). Diese heißen Quellen, vier an der Zahl (früher zehn), noch heutigen Tages vorhanden und als heilkräftig gesucht, liegen dicht an dem linken Ufer des Flusses Scheriat al Mandhur, des alten Hieromax (ירמוך), ungefähr 5 Kilometer von Mkeïs entfernt, das allgemein als das alte Gadara gilt. Von Gadara bis zu den Quellen von Amatha führt eine Brücke über den Fluß, da diese jenseits des Flusses waren. — Der letzte Theil der angeführten Gesetzesbestimmung bezüglich des Sabbatweges ist demnach einfach: Rabbi oder Jehuda Naßi gestattete den Einwohnern von Gadara am Sabbat nach Amatha zu wandern. Es ist allerdings eine ziemlich weite Strecke, eine Stunde; allein man hat es damals mit der Sabbatwanderung nicht so rigoros genommen. R. Simon b. Jochaï äußerte sich: man könnte eine Fußreise von Tiberias nach Sapphoris gestatten wegen der dazwischen liegenden Höhlen und Castelle [2]), obgleich die Entfernung der beiden Städte von einander noch viel größer war. Oder die Stadt Gadara mag sich damals mehr nach Norden oder nach dem Flusse Hieromax zu ausgedehnt haben, so daß vom Ende derselben bis nach Amatha nicht so weit gewesen ist. — So weit die Halacha in Betreff Gadara und Amatha.

Nun wird in demselben Passus das Verhältniß von Migdal und Amatha erwähnt. Es kann kein Zweifel sein, daß hier von demselben Amatha bei Gadara die Rede ist, folglich

---

[1]) Jeruſ. Kiddušchin p. 64 d, Aboda Sara p. 40 d, Babli Sabbat p. 109 a רוחצין כמי גדר, wohl zu l. מי חמתה דגדד.

[2]) Tosephta Erubin V (VI, 8 Jeruſ. p. 22 l. אמר ר' שמעון בן יחי יכול אני לעשות שיהו מהלכין מטבריא לציפורי ומצור לצידון מפני מערות ומגדלות שביניהם (בורגנין).

kann nicht darunter Magdala-Tarichäa verstanden werden. Zum Ueberfluß wird noch dabei von einer Brücke gesprochen. Das kann also nur die Brücke sein, welche über den Hieromax — Scheriat al Mandhur — führte. Die Halacha sagt also aus, daß Rabbi, auf das Zeugniß eines alten Hirten gestützt, gestattet hat, von Migdal nach Amatha am Sabbat zu gehn, aber nur bis zum äußersten Hofe, welcher der Brücke nah war, eben so wie er gestattet hat, von Gadara nach Amatha zu wandern. Die Distanz von Migdal nach Amatha kann also nicht weiter gewesen sein, als die zwischen den Badequellen und Gadara. Folglich hat es ein Migdal unweit des gadarenischen Amatha, oder in der Gegend von Gadara gegeben. —

In der That wird in der talmudischen Literatur ausdrücklich ein מגדל גדור genannt, in welchem Lightfort und Reland (p. 898) richtig *Μάγδαλα Γαδάρων* erkennt, aber es irrthümlich in die Nähe von Tiberias verlegt haben [1]). Dieses Migdal oder Mag-

---

[1]) Einen anderen Schnitzer haben diese sonst so gründlichen Gelehrten begangen, daß sie die Erzählung, wo eben Migdal-Gadara vorkommt, auf R. Simon b. Chalaphta bezogen haben, während in allen drei Stellen, wo sie vorkommt, R. Eleasar b. Simon und verschrieben R. Simon b. Eleasar genannt wird. Zur Verificirung der topographischen Angabe ist aber die Person nicht gleichgültig. Die Stelle lautet in C. Taanit p. 20a: מעשה שבא ר' אלי'עזר ברבי שמעון מ מ ג ד ל ג ד ו ר מבירת רבו והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת הנהר . . . נזדמן לו אדם מכוער ביותר . . . הירת מטייל אחריו עד שהגיע לעירו . . . In der Parallelst. Abot di R. Nathan c. 41 מעשה ברבי . שמעון בן אלעזר שבא ממגדל עדר מבית רבו . . . ומטייל על שפת הים . . . רץ אחריו שלשה מילין יצאו אנשי העיר לקראתו. Aehnlich in Derech Erez c. 4, nur die Variante: הלך אחריו חצי מיל שמעו בני עירו יצאו לקראתו. Die L.A. ר' אלעזר כ' שמעון im Talmud ist gewiß richtiger als ר' שמעון בן אלעזר — diese Namen werden öfter verwechselt —, weil die Erzählung von dem Hochmuthe durchaus zum Charakter des R. Eleasar, des Sohnes des Simon b. Jochai stimmt, der sich noch in andern von ihm erzählten Zügen zeigt. Die L.A. מגדל גדור ist auch viel richtiger als מגדל עדר, weil in der talmudischen Zeit sonst eine Localität Migdal-Eder nicht vorkommt. Zu Migdal-Gedor, d. h. Migdal bei Gadara, paßt auch die Erwähnung des Flusses;

bala in der Gegend von Gadara und unweit der Heilquellen von Amatha kommt noch mit einem anderen Beinamen vor, das den Topographen allerdings bekannt war, aber sie wußten es nicht zu placiren.

Um die Richtigkeit der weiter anzuführenden Beweise zu würdigen, ist es nöthig, die Zeugnisse über die bedeutende Heilkräftigkeit der warmen Bäder von Amatha-Gadara zusammenzustellen. Eunapius aus Sardes berichtet: Die Bäder bei Gadara kommen beinah denen von Bajae gleich, übertreffen aber alle anderen (citirt bei Reland p. 775). Im vierten Jahrhundert zur Zeit des Antonius Martyr, wurden diese Heilquellen thermae Heliae, Elias-Quellen genannt, weil Juden und Christen des Glaubens waren, daß sie, wie Elias, alle Krankheiten zu heilen vermögen. Der Kirchenvater Epiphanius berichtet, daß die Bäder von Gadara, h. in Amatha zur Heilung verschiedener Krankheiten dienten, daß deßwegen dort jedes Jahr eine Art festlicher Zusammenkunft (*πανήγυρις*) stattfand, also eine Art Bade-Saison eines Curorts, und daß Männer und Frauen dort gemischt zu baden pflegten. Endlich berichtet Epiphanius noch, daß bei Gadara mehrere Höhlen waren, Grabhügel (*τύμβοι*) und *πολυάνδρια* genannt (adversus Haereses I).

Nun erzählt der Midrasch, um das Beispiel einer Räthselsprache anzuführen, daß R. Jonathan sich nach Magdala der

---

es kann der Fluß Hieromax sein, während על שפת הים verdächtig ist, weil von Migdal-Gadara weit zum Meere und selbst zum Tiberias-See war. Durchweg historisch ist diese Erzählung keineswegs. Denn gleichviel ob hier von Migdal bei Gadara oder von dem bei Tiberias die Rede ist, so war weder das eine, noch das andere eine Stadt mit einem Lehrhause, wo R. Simon b. Eleasar so viel Wissen erlernt haben könnte, um hochmüthig zu sein. Dieser Zug scheint vielmehr eine Milderung des sonst anstößigen, hochmüthigen Sinnes bei einem Tanaiten zu sein; er war hochmüthig wegen seiner Weisheit. Endlich braucht die Stadt, bis zu welcher R. Eleasar dem von ihm verletzten Manne nachgegangen, nicht die des Ersteren zu sein, sondern kann die des Letzteren gewesen sein.

Färber oder Badenden zur Heilquelle begeben habe, weil ihm das Haar ausgegangen war (Midrasch Koheleth zu 1, 8): ר' יונתן נשר שעריה אול לדרא מונדלא דצבעייא מיתאסיא. Daraus ergiebt sich ohne Weiteres, daß dieses Migdal di Zabaje identisch sein muß mit dem Migdal-Gadara, d. h. in der Nähe der Bäder von Amatha. Denn Magdala bei Tiberias war kein Curort, da es dort keine heißen Quellen giebt. Es bestätigt demnach den oben angeführten Beweis, daß es bei Amatha di Gadara auch ein Migdal oder Magdala gegeben hat. Aus anderen Stellen geht noch außerdem hervor, daß dieses מגדל צבעייא oder צבעים jenseits des Jordans gelegen hat. Es ist an anderer Stelle nachgewiesen worden, daß eine seltsame Sage bei den Kirchenvätern und in der Midrasch-Literatur Hiobs Wohnort nach Karnaim oder Kephar-Karnaim verlegt, das zwischen Abraat und Abila gelegen hat (Jg. 1878 S. 243). Nun wird an mehreren Stellen eine nicht recht verständliche agadische Tradition mitgetheilt, die, wie es scheint, den Weg angiebt, welchen die Sabäer eingeschlagen haben, als sie Hiobs Heerden geraubt hatten. Diese Tradition findet sich (I) in Pesikta di R. Kahana Nr. VII ed. Buber p. 66 a, ferner (II) Pesikta Rabbati Nr. XVIII ed. Friedmann p. 88 b, ferner (III) Midrasch Rabba zu Leviticus (Wajikra) sectio 17, und endlich (IV) Midrasch zu Ruth zu 1, 5. Wegen der Fixirung der L.A. seien sie hier parallel aufgeführt.

I.	II.	III.	IV.
(ותפל שבא ותקחם) אמר ר' אבא בר כהנא יצאו מכפר קריתם והלכו כל האבלין כולו וכיון שרגיעו אל מגדל צבעייא מתו שם.	אמר ר' א' ב' כ': יוצאות מכפר קרנים והולכות את כל האוכלים כולם וכיון שרגיעו למגדל צבעייא מתו שם.	יצאו מכפר קריתם והלכו את כל האבילין ובאו למגדל צבעייא ומתו שם.	יצאו מכפר קרינם והלכו כל האבולין עד מגדל צבעים ומתו שם.

Es ist allerdings unklar, auf welche Personen sich das ומאו שם bezieht, ob auf die gefangenen Sklaven Hiobs oder auf die Beutemachenden Sabäer. Aber die Straße ist, wenn man die richtige L.A. eruirt, genau angegeben. Sie zogen aus von Kephar-Karnaim (כפר קרנים II), d. h. von dem Wohnorte Hiobs — bei Eusebius Onomastica *Καρνεὶμ — τοῦ οἴκου τοῦ Ἰώβ* — zogen durch ganz Abilin (כל האבילן III) und gelangten bis Migdal Zabaje. Karnaim lag zwischen Abraat und Abila (Eusebius *μεταξὺ Ἀδάρων καὶ Ἀβίλης*). Dieses Abila lag 12 röm. Mille, $2^2/_3$ geogr. M. von Gadara entfernt. Die Gegend oder Topariche hieß davon Abilene (vgl. Graetz Gesch. d. J. II, 2 S. 457). Der Weg von dem ehemaligen Karnaim durch Abilene bis Gadara bildet fast eine gerade Linie. Folglich hat Migdal-Zabaje jenseits des Jordans gelegen, wie Karnaim und Abila, folglich ist es identisch mit Migdal-Gadara. צבעיא kann recht gut „der Badenden" bedeuten; denn צבע hat im Chaldäischen neben dem Hauptbegriff „färben" auch den von „eintauchen und baden", oder richtiger „sich reinigen", und das könnte involviren, sich von der Krankheit reinigen.

Es hat also nur zwei verschiedene Migdal oder Magdala gegeben, bei Tiberias, zubenannt Migdal-Nunja (Tarichäa), und bei Gadara, zubenannt Migdal-Gadara oder Migdal-Zabaja. Das erstere lag in Galiläa und das letztere in Peräa, und gehörte eigentlich nicht zum heiligen Lande. Beide werden öfter in der talmudisch-agadischen Literatur mit einander verwechselt; die Verwechselung kann aber durch das Moment der Nachbarschaft und der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum eigentlichen Palästina berichtigt werden. So ist im jerusalemischen Talmud angegeben: von drei Städten hat man bedeutende Schatzungsteuer nach Jerusalem gebracht, von Chabulon, Schichin (Asochis) und von Magdala-Zabaje, und dieses sei wegen Unzucht untergegangen (j. Taanit 69 a). Dabei fehlt mit Recht

das Wort צבעייא in Midrasch zu Klagel. 2, 2, weil nur das galiläische Magdala darunter verstanden werden kann. In denselben Quellen steht fälschlich Migdal-Zabaje, wo von vielen Vorhang-Webern die Rede ist, da auch hier nur von dem palästinensischen Magdala die Rede sein kann. Von einem Kleinkinderlehrer oder Diener aus Magdala, welcher im Stande gewesen sei, am Freitag zum Tempel nach Jerusalem zu eilen, und noch zeitlich genug in sein Haus zurückzukehren, heißt es richtig im Midrasch zu Klagel. 3, 7 האי ספרא דמגדלא הוה מסדרא קנדיליה בכל ערובא שבתא, dagegen falsch in j. Maaßer Scheni 56 a: נקיי הוא שמש במגדל צבעייא בכל ערובא שובא. Richtig ist aber an mehreren Stellen angegeben, daß das echte Schittim-Holz, geradgewachsene Stämme ohne Knoten und Sprünge, nur in Magdala-Zabaje vorhanden gewesen sei, und die dortigen Bewohner haben Scheu getragen, es zu benutzen, weil einst davon die Bundeslade für das Stiftszelt verfertigt worden war. Midrasch zu Genesis 94 und zum Hohenliede p. 18 אעין דשטים הוו במגדלא דצבעין והוו נהגים בהם באיסור מפני קדושת הארון, eben so j. Pesachim p. 30 b, Taanit p. 64 c אעין דשיטין הוו במגדל צבעייא. Irrthümlich folgerte Reland, daß dieses Migdal in der Nähe von Hebron gelegen wäre, und noch irrthümlicher ist die Angabe von Neubauer, daß es ein Theil von Magdala am Tiberias-See gewesen sei. Es ist vielmehr in der Nähe des gadaranischen Curorts zu Amatha zu setzen. Wie es scheint, pflegte ein Theil der Curgäste in Amatha selbst, in der Nähe der Heilquellen, ein anderer Theil aber wegen Ueberfüllung in dem entfernter gelegenen Migdal-Gadara oder Migdal-Zabaje zu wohnen.

Von der Badesaison in Amatha, welche eine Menge Curgäste anzog und als eine Art religiöser Festeszeit begangen (πανήγυρις) zu werden pflegte, berichtet auch ein agadischer Dialog. Die Frage wird nämlich aufgeworfen, wenn sämmtliche Verstorbene einst am jüngsten Gerichte aus ihren Gräbern auferstehen sollten, woher

würde für diese so zahllosen Auferstandenen Lebensmittel kommen? Da wird auf den Badeort Amatha-Gadara hingewiesen. Dort pflegen zur Curzeit eine große Volksmenge einzutreffen, und es fehlt niemals an Lebensmitteln, weil mit der Zahl der Gäste die Zahl der Zufuhr gleichen Schritt halte (Midrasch zu Koheleth V. 3, 10) הואיל ואינון (מתין) אתיין היי דלבושין מאן מספק לון מזונין? אמר ליה אולת לחמת דגדר מימיך? א"ל אין. א"ל בענתה ודלא בענתה? א"ל בענתה ודלא בענתה. א"ל ואיך היו מזונין תמן שכיחין? א"ל שכיחין. בענתה ודלא בענתה? א"ל בענתה ודלא בענתה דבגין אוכלסין מייתין לזבון ולזבן. Das hier öfter wiederholte בענתה ודלא בענתה will entschieden angeben, zur Bade- oder Curzeit (*πανήγυρις*), aber nicht lediglich zur Badezeit. Während der Curzeit befand sich in Amatha-Gadara אוכלסין (*ὄχλος*), eine große Volksmenge.

Ein Beitrag zur Geſchichte der Juden im ehemaligen Herzogthum Oſtfranken.

Von

Heinrich Epſtein.

IV.

Bei aller Strenge, die Biſch. Julius in der Durchführung der Juden-Mandata walten ließ, vermochte er dennoch nicht, den beabſichtigten Zweck, die vollſtändige Inhibirung zwiſchen Juden und Chriſten abgeſchloſſener Geſchäfte zu erreichen. Ein biſch. Erlaß vom 22. Febr. 1574 giebt ſogar deutlich zu erkennen, daß nicht die ausgewieſenen Juden und deren vom Biſchof verurtheilte „Ueberredungskunſt", ſondern ſeine chriſtlichen Unterthanen dieſen fürſorglichen Plan durchkreuzten. Nach dieſem Erlaß will nemlich der Fürſtbiſchof in Erfahrung gebracht haben, daß trotz der mehrfachen Verbote noch viele ſolch verdammliche Geſchäfte vorkommen, indem die Chriſten den ausgewieſenen Juden an ihre nunmehrigen Aufenthaltsorte „nachgehen" und dort von ihnen Geld leihen. Es wird daher ſtrenge Recherche darüber veranlaßt, wer die betr. Chriſten und Juden ſeien, wo (in weſſen Lande) ſich dieſe Juden aufhalten und welcher Art die Schulden ſeien, ob Kauf- oder Darlehensſchulden. Schulden, für die der jüdiſche Gläubiger kein Unterpfand hat, ſollen ſofort mit Beſchlag belegt werden. Zugleich wiederholt der Biſch. ſein Verbot, ſich mit Juden in irgend welchen Handel einzulaſſen [1]).

[1]) Es muß bemerkt werden, das Fürſtbiſch. Julius gegen Wucher und auffallende Differenz-Geſchäfte überhaupt angeht, auch da wo dieſelben

Die angedrohte Beschlagnahme von Schulden wurde, so weit dies möglich war, auch ausgeführt. Bekannt ist uns jedoch nur ein einziger derartiger Fall, weil in diesem die erfolgte Arrestirung der Schuld angefochten und der Prozeßweg beschritten wurde. Es begab sich nemlich, daß Wilhelm von Grumbach zu Burggrumbach von einem Juden mehrere Schuldbeträge kaufte [1]). Die Schuldner waren Philipp von Thüngen, Amtmann [2]) zu

---

nicht von Juden ausgehen. So bringt er am 1. August 1595 seinen Unterthanen die Beschlüsse des Reichstages zu Augsburg in Erinnerung. Es solle Keiner einem Andern auf Getraide oder Wein Geld leihen. Die Amtleute selbst sollten sich davor hüten. Wer so in Noth gerathen, daß er Getraide oder Wein versetzen müsse, soll es anzeigen, und je nach den Umständen soll dann dieser Versatz unter Controle der Behörde geschehen. Stempel u. s. w. sollen in solchen Fällen nachgesehen werden. Von Juden ist in diesem Erlaß keine Rede. Actenst. im kg. Kr.-Arch. Würzburg.

[1]) Die ganze Summe betrug 1000 rh. Gulden.

[2]) Ich nehme hier Veranlassung, über die später vorkommenden sog. Juden-Amtmänner Einiges zu bemerken. Es ist unter einem Juden-Amtmann kein jüdischer Beamte zu verstehen, vielmehr ein vom Bischof ernannter Amtmann, der speziell die Rechts- und Verwaltungssachen der Juden zu erledigen hatte. So erwählt Bisch. Johann Philipp Franz 1719 den Hof- und Kriegsrath Franz Konrad Reibelt zum Amtmann der Juden, „daß derselbe Ihre Vorobrigkeit sein, und in allen Ihren vorkommenden rechtshändeln und strittigkeiten salva provocatione an die bisch. Regierung Ihnen Vrtheil und recht sprechen, hingegen auch neben dem waß Ihme für sonderbahre bemühungen der Billigkeit nach gebühren wird, von besagter Judenschaft hundert Reichsthaler zur ordentlich Jährlich bestallung zu empfangen haben solle." Am 28. October 1729 ernennt Friedrich Karl, zu Würzburg und Bamberg Bischof, den Hofrath Franz Ludwig Habermann zum Juden-Amtmann; am 23. Nov. 1749 Bisch. Karl Philipp den geheimen Rath Aegid v. Bone. Einem solchen Juden-Amtmann scheint außer den 100 Reichsthalern auch „für sonderbahre bemühungen der Billigkeit nach" ein schönes Einkommen erwachsen zu sein. Wenigstens versieht Friedr. Adam Joseph Röthlein noch bei Lebzeiten seines Schwiegervaters dieses Amt unentgeltlich, um nach dessen Tode den Posten zu erhalten, was ihm auch gelingt. Unter Anderem geben uns auch die sog. Koscher-Decrete über die Aufgabe dieser Juden-Amtmänner Aufschluß. Die Koscher-Decrete bestimmen alljährlich, wie viel Koschermost die Juden machen dürfen, ferner ob und in welchem Umfange sie mit „ungekoschertem" handeln dürfen.

Homburg und Hans Müller zu Karlstadt. Der Bischof erfährt, daß v. Grumbach diese Zielfristen gekauft und verfügt Beschlagnahme derselben. Dabei stützt er sich auf die von ihm und seinen Vorgängern erlassenen Verbote, mit Juden Contracte zu schließen. Zwar erlangte v. Grumbach ein kaiserliches Mandat, welches die Aufhebung des Arrestes befahl, allein der Bischof nahm sich einen Anwalt (Heinrich Stemler Dr.) und das Kammergericht, vor welches die Frage gebracht wurde, entschied zu Gunsten des Bischofs [1]).

Mit der Regierungszeit des Fürstbischofs Julius schließt die für die Geschichte der Juden des Bisthums Würzburg wichtigste Epoche. Ihre Geschichte nimmt von da an eine von nur wenigen und nachhaltslosen Zwischenfällen unterbrochene Einförmigkeit an, die bis zum Heimfall des Bisthums an die Krone Baierns dauert. Nur einiger unter fürstbischöflichem Regime installirter Landesoberrabbiner wollen wir hier noch erwähnen [2]).

Der Sitz des Oberrabbinats der würzburgischen Juden war seit Anfang des 18. Jahrh. in Heidingsfeld, einem kleinen, aber von Juden stark bevölkertem Orte in der unmittelbaren Nähe

---

Die Erneuerung, bez. Ertheilung eines solchen Decrets kostet der Judenschaft 20 Ducaten. Im Jahre 1746 durfte des Mißwachses wegen der „gemeine Jud" nur 1—1½ und der vermögende höchstens 2 Fuder Koschermost machen; 1748 sind sie im Weinhandel unbeschränkt. Diese Decrete gehen durch die Hände der Juden-Amtmänner. Auch Juden-Botten finden wir, die den Amtmännern beigegeben waren. Die jüdischen Gemeindediener werden so oft sie vorkommen „Schulclopffer" genannt.

[1]) Die Acten sind zu umfangreich, um hier auf den Prozeß näher eingehen zu können.

[2]) Die vielen, zwischen der Ortsgemeinde und den Juden zu Hammelburg vorgekommenen Streitfragen übergehe ich, da dieselben von durchaus unwesentlicher Bedeutung. Auch gehörte Hammelburg bis auf die neueste Zeit zur Abtei Fulda und liegt somit außerhalb unserer Betrachtung. Dasselbe gilt von dem zwischen Bürgern und der Judenschaft des Ortes Geroda bestandenem Streite wegen Entfernung der errichteten Schlagbäume (Erw).

Würzburgs. Am 23. Mai 1727 wird die Wahl des Jacob Löw zum Landesoberrabbiner biſchöflicherſeits beſtätigt. Am 10. Aug. 1742 beſtätigt Friedrich Karl den von ſämmtlichen Vorgängern der hochſtiftl. Judenſchaft per vota majora gewählten Rabbiner Löw Baruch Kohn. Im Jahre 1798 [1]) war die Landesoberrabbinerſtelle vacant. Ein biſchöfl. Decret ordnet die Wahl auf den 25. Juli deſſelben Jahres an. Dieſe fällt auf den Frankfurter Unterrabbiner Abraham Bing. Am 10. Sept. erſtatten die Juden Bericht an die biſchöfl. Kanzlei über das Reſultat der Wahl und bitten um baldige Beſtätigung, nachdem der Poſten ſchon lange vacant und nothwendig beſetzt werden müſſe. Schon am 15. Sept. traf das zu Veitshöchheim ausgefertigte, zuſtimmende Decret ein. Dem Rabbi Abraham Bing folgte im Amte der vor 2 Jahren heimgegangene Rabbi Seeligmann Bär Bamberger, den auch der Verfaſſer dieſer Zeilen zu ſeinen Lehrern zählte.

Außer den Rabbinen ſind noch die hervorragendſten jüdiſchen Hoflieferanten des Stifts Würzburg zu erwähnen. Mit ihnen ſei dann unſere Skizze über das Bisthum Würzburg geſchloſſen. Die erſten, in Urkunden vorkommenden und vom Biſchof offiziell ernannten Hof-Factors ſind Seligmann Jakob zu Haßfurt und Iſrael Seligmann zu Heidingsfeld. Dieſe erhalten am 25. April 1726 behufs freier Ausübung ihres Amtes folgenden Schutzbrief:

Von Gottes Gnaden Chriſtoph Frantz des Heiligen Römiſchen Reichs Fürſt Biſchoff zu Würtzburg und Hertzog zu Francken.

Nachdeme unſere Hof-Factors und Militz-Lieferanten Seelig-

[1]) Außer den hier aufgezählten Rabbinen wirkten noch andere in Heidingsfeld, jedoch nur für kurze Zeit. Es empfiehlt ſich nicht, des Unfriedens zu erwähnen, der zeitweilen zwiſchen Gemeinde und Rabbiner herrſchte. Manche der von mir geſehenen Berichte hierüber ſind ſehr unerquicklichen Inhalts. Der Ausdruck „Gemeinde“ iſt hier in ſeinem weiteren Sinne zu faſſen: der Unfriede beſtand eben zwiſchen dem Rabbiner und dem zu einem Rabbinate verſchmolzenen Gemeinden des Hochſtifts.

mann Jakob zu Haßfurt und Israel Seeligmann zu Heydingsfeld an Verschiedentliche örther Zu reißen Befehlget worden, umb Ein — und das andere, so bey unserer Hofcammer oder Militz Erforderlich seyn mag, herbey zu schaffen. Alß ersuchen Wir alle frembde Herrschaften und Beambten auch Ober- und Unter-Officirs, durch deren Gebieth, Aembter und untergebene diese passiren, Ihnen zu schleuniger Fortkommung allen geneigten Willen zu Erweißen: denen Unserigen aber Befehlen Wir ernstlich, Erwehnte Hof-Factors und Militz-Lieferanten, Wann sie in obgedachten Unseren Geschäfften reißen, oder so Sie mit Selbsten abkommen können, Ihre Söhn und Tochtermänner abschicken werden, auf Vorzeigung gegenwärtigen Patents mit denen Zu Unserer Hof-Cammer und Militz gehörigen Lieferungen auch bey Sich habenden Leüthen und Pferden, Zoll Geleith, Weeg, Pflaster, Brücken und Nachtgeld frey, so tag als Nachts ungehindert pass- und repassiren zu lassen. Welches Wir gegen die frembdherrische in dergleichen Fällen zu reciprociren erbietig seynd, Von den Unserigen aber zu geschehen Uns gäntzlich verlaßen. Urkundlich unter Unserer aigenhändigen Subscription und hiervorgedrucktem Secret Insiegel. Geben in Unserer Residenzstadt ꝛc. [1]).

Die beiden im Freibriefe Genannten waren ohne Zweifel aus ein und derselben Familie. Einen gleichen Freibrief erhält nemlich 20 Jahre später ein Moyses Seeligmann zu Haßfurt, der in Geschäften des Bischofs viel „Hin und Her Marschiren muß". Letzterer hatte 2000 Zentner Heu und 600 Malter Ha-

[1]) Dieser Freibrief wurde vervielfältigt und an die auswärtigen Behörden verschickt. Jedenfalls ging eine Copie auch an die bamberger Regierung. Ich fand nemlich diesen Freibrief im kgl. Kr.-Arch. Bamberg.

Auch einen jüdischen Hofjuwelier finden wir gegen die Mitte des 18. Jahrh. im Stifte Würzburg. Bisch. Anseln Franz ernennt den Abraham Koppel aus Höchberg zu einem solchen. (22. October 1748).

ber zu liefern. Es ſcheint alſo, daß die Seligmann ſehr wohlhabend geweſen und zu ſtändigen Hoflieferanten ernannt waren [1]).

Die Geſchichte der Juden des Erzbisthums Bamberg deckt ſich in ihren weſentlichſten Punkten mit der des Bisthums Würzburg. Hier wie dort iſt das Loos der Juden je nach der mehr oder weniger toleranten Geſinnung des kirchlichen Machthabers ein zufriedenes oder trauriges. Da außerdem dieſer Theil meines Themas bereits öfters und mit gutem Erfolge bearbeitet worden [2]), ſo werde ich, auf dem Boden meiner Aufgabe bleibend, nur diejenigen Momente aus der Geſchichte der Juden in dieſem Gebiete hervorheben, die, obgleich zu den wichtigeren zählend, bisher der Beobachtung des Forſchers entgangen. Und mögen die von mir erwähnten Facta ſcheinbar jeden greifbaren, inneren Zuſammenhang entbehren, ſo wird ihnen der Hiſtoriker von Fach den Werth brauchbarer Bauſteine trotzdem nicht ſtreitig machen.

Es ſei vor Allem einer im Bamberg'ſchen vorkommenden Eidesformel erwähnt, die zwiſchen Juden und Nichtjuden gebräuchlich geweſen und, die beſonders wegen der damit verbundenen, äußeren Ceremonien von Intereſſe ſein mag [3]). Zunächſt

---

[1]) Sie werden „Hof-Factors" und Hof-Lieferanten genannt, weil ſie nicht nur für die Garniſon, ſondern auch für den Hof ſelbſt zu liefern hatten. Dieſer dem Moyſes Seligmann ausgeſtellte Freibrief iſt das erſte gedruckte Formular, das ich vorfand. Nur der für den Namen des Gefreiten und Grund der Freiung freigelaſſene Raum iſt handſchriftlich ausgefüllt. Der Brief liegt im kgl. Kr.-Arch. Würzburg und iſt ausgeſtellt vom 26. Juli 1755.

[2]) Vgl. Jäck, Geſchichte Bambergs. Hänle, die Juden im ehemaligen Fürſtenthum Ansbach. Würfel, Geſch. der Judengem. Fürth. Heinritz, Beitrag zur Geſch. der Juden im Fürſtenthum Bayreuth, im Arch. d. h. V. f. Oberfr. Bd. III. Sehr Weſentliches bringt ferner Graetz in ſeiner Behandlung der Fränkel'ſchen Familie.

[3]) Das auf das Erzbisthum Bamberg bezügliche Material fand ich im kgl. Kreis-Archiv zu Bamberg.

beschwört der Christ, der dem Juden den Eid auferlegt, diesen beim allmächtigen Schöpfer des Himmels, der Erde und aller Dinge, daß er (der schwörende Jude) in Wahrheit sage, ob das vor ihm liegende Buch, worauf er schwören wird, auch dasjenige sei, worin die Gebote Gottes enthalten. Wenn der Jude dies bejaht hat, dann verkündet ihm der Christ, daß das Christenthum auch nur den Allmächtigen verehre und außer ihm Keinen; daß das Christenthum keine fremden Götter anbete und der Jude also nicht meine, er dürfe vor dem Christen falsch schwören. „Darumb Jud frag ich dies, ob du das glaubest, daß einer schendet vnd lestert den Allmechtigen Gott in dem er so schwehret einen falschen vnd vnwahrhafftigen Eyd." Spricht der Jude darauf „Ja", dann frägt der Christ „ob er eins wolbedacht muth vnd on all argliſt vnd betriglichkeit den einzigen vnd allmechtigen Gott wolle anrufen, daß er in dieser Sach wahr schwehre". Nach Bejahung dieser Frage legt der Jude die Hand bis an den „Knorren in das gemelt Buch" und spricht: **Lo sissa etc.**, dann dasselbe zu Deutsch. Der Eidleistende spricht nachher dem Christen das Folgende nach: „Adonaj allmechtiger Gott, ein Herr über alle Malachim, ein einiger Gott meiner Väter, der du uns die heilige Thora gegeben hast, ich rufe Dich und Deinen heyligen Namen Adonaj und Deine Allmächtigkeit an, daß Du mir helfest bestättigen meinen Eyd den ich jetzt thue vnd wo ich vnrecht oder betriglich spreche so sey ich beraubt aller meiner des ewigen Gottes gnad, mir werden auferlegt all die Straf vnd Fluch die Gott der Verfluchten Jedem auferlegt hat, vnd mein seel vnd leib habe auch nicht mehr einigen Antheil an den Versprechungen die vns Gott gegeben hat, vnd ich soll auch nicht theil haben an Messia noch am versprochenen Erdreich des heyligen Landes. Ich versprich auch vnd bezeuge, daß bey dem ew. Gott Adonaj ich nit will begeren bitten oder aufnemen einige Erklärung Auslegung Abnemung oder Vergeebung vor

keinem Juden noch anderen Menschen wo ich mit diesem meinem Eyd so ich itzt thue einige Menschen betrigen will. Damit war der Eid geleistet und bindend [1]).

Die in dieser Eidesformel ausgeprägte Sorgfalt und Umsicht entspricht der außergewöhnlichen Präcision, durch die sich das Rechtswesen im Bamberg'schen überhaupt auszeichnete. Einer der in Bezug auf die Juden wichtigsten Prozesse spielte sich während des 15. und zum Theil 16. Jahrh. ab und hatte den sogenannten „Falschen Judenbrief" zum Gegenstande. Nach Inhalt der leider lückenhaften Actenstücke hatte es mit diesem falschen Judenbrief folgendes Bewandtniß.

Im Jahre 1445 bescheinigen Bischof Antonius und das Kapitel zu Bamberg 5000 Gulden rheinischer Währung, die ihnen der „beschaiden Mayer Jude zu Bamberg" zum Frommen und Nutzen des Stifts als Darlehen gereicht. Bischof und Kapitel verpflichten sich, diese Summe dem Mayer oder dessen Erben, beziehungsweise dem Inhaber des ausgestellten Schuldscheins voll zurückzugeben. Im Falle der Nichtzahlung soll Mayer ꝛc. ermächtigt sein, sich an des Stifts Eigenthum zu pfänden. Bei „Ehre und Eiden" verpflichten sich beide Behörden [2]), den Bestimmungen des Schuldbriefes nachzukommen. Beide Parteien legen ihr Insiegel an den Schuldschein; für Mayer: Albrecht von Giech, Hans von Rottenheim, Hans von Guttenberg, Georg von Truchseß und Christmer (Christian?) Kuntzen von Bibra.

Die Nachkommen Mayers, Salamon und David Gebrüder, treten 1489 den Schuldschein an Johann v. Hasenstein ab [3]).

---

[1]) Die Ausführlichkeit des Eides erinnert an den Eid der Nürnberger Reformation von 1484, vgl. Würfel a. a. O. 70.

[2]) Es ist der gravirendste Punkt der ganzen Affaire, daß Bischof und Domkapitel sich für die Schuld verschrieben. Es dürften wenige derartige Fälle bekannt sein.

[3]) Vermuthlich weil sie selbst auf Zahlung nicht hoffen konnten. Die

In der betr. Urkunde übertragen sie diesem jegliches Anrecht auf die Schuld; er könne diese eintreiben wie und wann er wolle. Indessen wurde die Schuld noch lange nicht abgetragen, denn 1535 lassen Heinrich und Sebastian von Hasenstein die Schuldurkunde vom Bürgermeister und Rath der Kleinstadt Prag vidimiren. Als unter Bisch. Philipp, Johann v. Lobkowitz, Herr zum Hasenstein, damaliger Besitzer der Schuldverschreibung die Forderung geltend machte, tauchten wichtige Verdachtsgründe auf, daß der „Brief" überhaupt gefälscht, und daß ein solches Anlehen nie gemacht worden. Es wurde constatirt, daß die Siegel des Schuldbriefes dieselben, die an einen dem Mayer auf 8 Jahre verliehenen Schutzbrief gehängt worden; ferner, daß mehrere Stellen des angeblichen Schuldscheines gleichlautend waren mit dem Inhalte des genannten Schutzbriefes. Von Seite des Kapitels wurde außerdem geltend gemacht, daß Mayer nach den angestellten Erhebungen nie bei einem solchen Vermögen gewesen [1]) und, daß die Forderung jedenfalls früher eingetrieben worden wäre, falls sie eine rechtliche Grundlage hätte. Kaiser Ferdinand, vor den die Frage gebracht wurde, entschied zu Gunsten des Herrn v. Hasenstein, doch fügte sich der Bischof diesem Urtheile nicht, und die Angelegenheit kam vor das Kammergericht. Leider ist das Urtheil dieser Instanz mir unbekannt geblieben, die Thatsache jedoch, daß unter Bischof Georg, unter dessen Regierung der Prozeß zur Austragung kam, keine besondere Judensteuer erhoben worden, läßt vermuthen, daß ihm die Bezahlung dieser hundertjährigen Schuld erspart geblieben.

Und bei allen gegen die Echtheit der Schuldurkunde vorgebrachten Beweisen scheint dieselbe doch echt gewesen zu sein.

Folge rechtfertigte auch diese Voraussicht; in den Händen der jüdischen Gläubiger wäre der Schuldschein ohne Weiteres kraftlos geworden.

[1]) Thatsächlich begegnen wir hundert Jahre später einer wohlhabenden Familie Mayer, die jedoch zu den bamberger Kapiteljuden zählte.

Biſch. Antonius gab während ſeiner Regierungszeit den Juden einen allgemeinen Freibrief, ſo tolerant, wie wir ihn um jene Zeit nirgends finden. Sie ſollten in allen Stücken frei ſein und nur den Städten Bamberg und Forchheim 20 Gulden jährlichen Zins bezahlen. Zu ihren Ausſtänden ſoll ihnen von allen Gerichten geholfen werden, und falls an ihn (den Biſchof) appellirt wird, will auch er ihnen zu ihrem Rechte verhelfen; nur ſollen ſie nicht mehr als 2 Pf. von je einem Gulden wöchentlichen Zins nehmen. Ihr Eid, nach ihren Geſetzen geleiſtet, ſoll volle Giltigkeit haben. Dieſes auffallende Maaß von Billigkeit mag in den Beziehungen des Biſchofs zu Mayer ſeinen Grund haben. Daß der Schuldſchein daſſelbe Siegel getragen, das an einen angeblich [1]) dem Mayer gegebenen Schutzbrief gehängt worden, beweiſt durchaus nicht die Unechtheit des erſteren. Der Biſchof konnte recht wohl ein und daſſelbe Siegel an Urkunden verſchiedenen Inhalts [2]) hängen. Betreff der Siegel ſpricht aber auch noch ein anderer Umſtand für die Echtheit der Urkunde. Mayer nemlich war Stiftsjude und ein ihm verliehener Schutzbrief mußte lediglich das Siegel des Biſchofs tragen, während das Kapitel nur den ſog. Kapiteljuden ihre Freiheit verbriefte. Es wäre alſo noch zu unterſuchen, wie denn eigentlich beide Siegel an den Schuldſchein gekommen. Was endlich den Gleichlaut gewiſſer Stellen des Schuld- und Schutzbriefes anlangt, ſo ſind nachweisbar dieſelben „ſtehenden Ausdrücke" in den verſchiedenſten Urkunden zu finden. Die Verjährung des Schuldverhältniſſes mag indeſſen ausſchlaggebend geweſen ſein.

---

[1]) Der Schutzbrief ſoll auf 8 Jahr ausgeſtellt geweſen ſein. Wir werden aber weiter ſehen, daß eine ſolche Freiung im Bamberg'ſchen faſt nie vorkam. Da dieſer Schutzbrief ohnehin nicht mehr aufzufinden, ſo iſt wahrſcheinlicher, daß dieſer, als er präſentirt worden, ein Falſifikat geweſen.

[2]) Allerdings iſt dies weniger wahrſcheinlich von Schuld- und Freiungsurkunden.

Eine sehr eigenthümliche Stellung nehmen um dieselbe Zeit die Juden in Rödelsee ein. Dieser bamberg'sche Flecken gehörte mehreren Herren. So hatten die Grafen zu Castell beiläufig die Hälfte des Dorfes zu Eigenthum, während die v. Crailsheim und ein gewisser Martin Zoller über die andere Hälfte „herrschten". Gegen die Mitte des 16. Jahrh. drangen nun die beiden Letzteren, unterstützt von ihren Unterthanen, auf die Ausweisung der Juden aus Rödelsee. Die Unterthanen des von Castell suchen auch ihren Herrn dazu zu bewegen, daß er seine Juden austreiben lasse, erhalten aber auf ihre, mehrere Beschwerden enthaltende Eingabe folgende charakteristische Antwort: . . . . . „Die Jüden belangend, Stoffel Kaiser du loser man, siehestu sonsten keine Jüden alß die meinen. Du würdst mein (meine ich) genug finden, gedenke an mich. Wann meine Jüden allein den Flecken beschweren, So bin Ich erpietig, dasselbig bey Ihnen abzuschaffen, es kauffte mannicher gern ein Ding, da er nurn das geld hette, suechet ein Wenig vnter euch selbst, Jr möchtet Vielleichts finden, die grössern Wucher treiben, als eben meine Jüden, Vnd doch Christ sein wollen, da hette euer Pfarrherr Wohl Vrsachen, sich von solch getaufften Jüden hinwegke zu thun, Vnd nicht von der Jüden wegen!" Da aber die beiden Mitinhaber des Dorfes vom Kaiser einen Ausweisungsbefehl erwirkten, strengte der Graf v. Castell einen Prozeß beim Kammergerichte an. Die Acten sind zu umfangreich, um auch nur auszugsweise hier mitgetheilt werden zu können.

Ein Zeuge wird vom klägerischen Anwalt befragt, ob er denn nicht wisse, daß derselbe Herr v. Crailsheim, der jetzt seine Juden austreiben wolle, beim Ankauf viel weniger Juden auf seinem Gebiete wohnen hatte, als jetzt nach 12 Jahren; ob denn nicht der beklagte v. Crailsheim sogar Synagoge und Judenschule erweiterte und zugelassen habe, „daß Frembde dahin auff das Studium gezogen, Wie auff ein hohe schuel." Der Graf

v. Castell, der sich darauf stützte, daß er über den größten Theil des Dorfes Herr sei, und daß sich die Juden durchaus nicht so benehmen wie vorgegeben wird, wurde mit der Klage abgewiesen. Trotzdem kam es zu keiner Ausweisung, vielmehr zogen die Juden es vor, unter den sie umgebenden Verhältnissen, freiwillig den Ort zu verlassen. Außer der Synagoge und „hohe schuel" (Jeschiwa) läßt der vorkommende große Friedhof der Juden schließen, daß sie dort sehr zahlreich wohnten. Außer Rödelsee waren auch Forchheim und Cronach größere jüdische Gemeinden im Bisthum Bamberg.

Die Geschichte der Juden Cronachs schließt eine Episode in sich, die unglaubwürdig schiene, falls sie nicht actenmäßig verbürgt wäre. Am 21. Mai des Jahres 1700 war in Cronach eine Judenplünderung, der das gesammte bewegliche Vermögen der Juden zum Opfer fiel. Die bamberger Regierung ließ eine strenge Untersuchung einleiten; einige Rädelsführer wurden bestraft; doch gelang es nicht, die gestohlenen Gegenstände aufzufinden. Im Jahre 1740 nun starb der Pfarrer Johann Heinrich Höhn zu Graitz. Er hinterließ ein bedeutendes Vermögen, mit dem er jedoch nur seine rechten Geschwister bedachte. Ein Stiefbruder des Verstorbenen, bei Nürnberg wohnhaft, gab nun Aufschluß über die Verlassenschaft desselben. Nach der erwähnten Judenverfolgung ließ der Vater des verstorbenen Pfarrers durch ihn (den Deponenten) eine Kotze mit gestohlenen Gegenständen zum Pfarrer tragen, die dieser in seinem Zimmer vergrub. Unter den verborgenen Gegenständen befand sich eine silberne Kette, die dem Pfarrer zweimal um den Leib ging, 2 goldene Schlangenringe, 3 silberne Ringe, ein Klumpen Gold u. s. w. Die sofort eingeleitete Untersuchung ergab die volle Richtigkeit dieser Angabe; 2 Schwestern des Verstorbenen bestätigten sie in ihrem Verhör ebenfalls. Da Vater und Sohn bereits mit dem Tode abgegangen waren, so mußte man sich damit begnügen, den noch

vorhandenen Theil des Gestohlenen, so weit dies möglich war, zu restituiren.

Nicht ohne Interesse dürften die von der Mitte des 17. bis gegen Ende des 18. Jahrh. andauernden Rechtsstreitigkeiten der Juden des Stifts Bamberg unter sich selbst sein. Viel früher bereits mußten die Juden beim Eintritte einer Sedisvacanz, also nach dem Tode eines Fürstbischofs ihren Schutz von Neuem erkaufen. Um die Mitte des 17. Jahrh. mag diese Abgabe eine ungewöhnlich große gewesen sein; im Würzburg'schen betrug sie im Jahre 1673 nicht weniger als 2700 Ducaten [1]). Es war nun in den fünfziger Jahren des 16. Jahrh., als die ritterschaftlichen Juden des Stifts Bamberg sich weigerten, an dieser Zahlungsleistung zu participiren. Ein am 29. Aab 415 nach jüd. kl. Jahreszahl (1655 n. gew. Zeitrechnung) abgehaltener Deputirten-Convent der fürstbischöflichen, adeligen und klösterlichen Juden entscheidet [2]), daß in der Folge diese Summe in der Weise zusammengeschlagen werde, daß die eine Hälfte von den fürstbisch. und Domcapiteljuden bezahlt, die zweite Hälfte aber in Drittel zerlegt werde. Von diesen Dritteln haben die adeligen und klösterlichen Juden das Eine zu tragen, während die anderen 2 Drittel auf sämmtliche Haushaltungen resp. Köpfe ausgeschlagen werden sollen. Unterschrieben sind 11 Deputirte: Menachem der Sohn Israel, Isocher der Sohn Urri, Isocher der

[1]) Vgl. Fries, Chronik, ed. Bon. Bauer S. 317.

[2]) Das war eine Versammlung der Vorstände. Eine Rabbinerversammlung hatte bereits 1617 in Donauwörth Statt, woselbst über den von Kaiser Mathias verlangten Krönungs- und Weihnachtsgulden verhandelt wurde. Zwei Bevollmächtigte des K. Mathias (Johann Ulrich und Dr. jur. Barthelm Kollner) versandten Zirculare an die „erbaren Rabbinen in dem löbl. fränk. Kraiß sizendt" und luden diese dahin. Johann Christoph, Bischof zu Eichstätt frägt sofort vertraulich bei Bisch. Julius an, wie er sich zu verhalten gedenke gegenüber dieser Frage. Auch die Juden zu Herrieden hätten ein solches Zircular erhalten. Actenst. im kgl. Kr.-Arch. Würzburg.

Sohn Iſaac Levi aus Altenkunſtatt, Jacob der Sohn Joſeph, Moyſer der Sohn Ililam (?) aus Hylbronn, Mayer d. S. Iſaak Levi, Nathan d. S. Abraham aus Bamberg, Simon d. S. Aaron aus Cronach, Naphtali d. S. Baruch Urri, Binyamin d. S. Naphtali. Als aber im Jahre 1683 wieder eine Sedisvacanz eintrat, weigerten ſich die ritterſch. Juden, einen Beitrag zu den erforderlichen 1000 Thlrn. zu leiſten. Am 26. April dieſes Jahres erheben daher die fürſtbiſch. Juden Vorſtellung bei der Ritterſchaft und gleichzeitig bei dem Domcapitel. Ein neues Schiedsrichter-Collegium entſcheidet wieder zu Ungunſten der ritterſchaftlichen Juden. Unterzeichnet ſind hier: Mortichay Lipſchitz aus Prag, derzeit in Hirſcheid (Ausſtellungsort der Urkunde), Aſcher Enſtlin aus Schwäbiſch-Schnabach und Joſeph der Sohn Hayum Daut aus Frankfurth.

Dieſe beiden Entſcheidungen, ſowie eine gleichlautende des Erzkanzlers Lotharius Franz vom Jahre 1701 reichten die Stiftsjuden Bamberg bei Domkapitel und Ritterſchaft ein, als 1757 die ritterſchaftl. und klöſterlichen Juden ſich wiederum ihrer Beitragsverpflichtung entziehen wollten. Da ſich aber nunmehr die Ritterſchaft ſelbſt der Frage bemächtigte, ſuchten die ſtreitenden Parteien auch wieder auf gütlichem Wege die Sache zu ſchlichten. Die Ritterſchaft Orts an der Baunach verlangte von ihren Juden genauen Bericht über die ganze Frage [1]). Da keine Antwort eintraf, befahl er wiederholt, ihn ſchleunigſt zu informiren. Darauf aber antworten die Juden, ihr Vorſtand Jaibel Hirſch aus Reckendorf ſei in ſeiner Eigenſchaft als Lieferant der ſchwäbiſchen Kreistruppen verreiſt, und da er allein genügenden Aufſchluß geben kann, möge man noch 2 Monate gedulden. Bis

[1]) Sehr geiſtreich antwortete Ort Steigerwald: wer von ſeinen Juden was haben wolle, möge nur zu ihm kommen.

dahin aber war die Frage beigelegt, und wir finden keine Wiederkehr derselben [1]).

Es mögen nun die folgenden Regesten meinen geringen Beitrag zur Geschichte der Juden Bambergs ergänzen.

1447. 1. Juni.

Vertrag zwischen der Gemeinde Forchheim und den Juden daselbst, betr. Festsetzung der Zinsen und Fristen. Zur Verhandlung sandte der Fürstbischof 3 Räthe und aus der Gemeinde wurden ebenfalls 3 genommen. Dem Spruche dieses Collegiums unterwerfen sich Gemeinde und Juden. Kgl. Kr. Arch. Bamberg.

1517. 2. Januar.

Franz Lothar, Erzkanzler und Churfürst, Bisch. zu Bamberg, verleiht dem Juden Wolf Mayer aus Forchheim einen Schutzbrief. Der Bischof gebietet darin seinen Behörden und ersucht die auswärtigen, den Mayer mit Zoll und Pflaster nicht zu behelligen, sondern bei Tag und Nacht, zu Land und zu Wasser sein Fortkommen zu fördern, da er ihn „sowohl in als außer dem Lande" nöthig brauche. Kgl. Kr. Arch. Bamberg.

Orig. Urk. mit dem Insiegel der Churfürstl. Kanzlei.

1619. 18. Febr.

Den Juden in Bamberg wird gestattet, sich einen Rabbiner zu wählen. Die Landjuden müssen ihn „respectiren". Ebendas.

1625. 24. Juli.

Bischof Johann Georg gestattet den Juden des Stifts Bamberg das Ablegen der gelben Ringe, um das sie eingekommen. Ebendas.

1630. 17. September.

Bisch. Johann Georg klagt darüber, er hätte gehört, daß viele gewinnsüchtige Leute im Stifte durch mehr als jüdischen

---

[1]) Merkwürdigerweise fand ich dieses Material im kg. Kr.-Arch. Würzburg, während es doch ausschließlich Bamberg betrifft.

Wucher die armen Bauern drückten. Namentlich ſollen viel Wuchergeſchäfte mit Vieh, Wein, Getraide ꝛc. gemacht werden. Er befiehlt daher, die ſchon öfters gegen die wuchernden Juden erlaſſenen Geſetze auch auf dieſe Leute auszudehnen. Ebendaſ.

1642. 25. October.

Biſch. Melchior Otto weiſt die Juden aus dem Stifte Bamberg. Im Ausweiſungsdecret wird ihnen bis nächſten Andrää Zeit gelaſſen [1]). Ebendaſ.

1644. 20. März.

Biſchof Melchior Otto ſtellt dem Juden Simon zu Demmelsdorf einen Freibrief aus. Simon iſt mit der Einkaſſirung des Judenzinſes betraut; der ihm gegebene Freibrief ſoll ihn ſchützen und die Behörden zugleich veranlaſſen, ihm bei der Eintreibung der Judenzinſen behilflich zu ſein.

Ebendaſ. Orig. Perg. Urk.

1651. 9. Febr.

Biſchof Melchior Otto verbietet allen fremdherrlichen Juden, mit ſeinen Hochſtifts-Unterthanen außer auf den Märkten zu handeln. Ebendaſ.

1662. 1. Mai.

Domprobſt Franz Conrad von Stadion ſtellt 30 Schutzbriefe für eben ſo viele Juden zu Fürth aus [2]). Ebendaſ.

1675. 18. September.

Peter Philipp, Biſchof zu Bamberg und Würzburg, ſieht ſich veranlaßt, auf frühere Verordnungen, die den Juden Schutz gewähren, hinzuweiſen. Er bedroht jede Ausſchreitung gegen Juden mit ſtrenger Strafe. Ebendaſ.

1683. 25. Juni.

Biſchof Marquard Sebaſtian erläßt einen ſtrengen Befehl

---

[1]) Es kam aber thatſächlich nicht zur Ausweiſung.

[2]) Der Domprobſt nimmt Kapitelſuden in Schutz.

gegen die noch immer so häufig vorkommenden Ausschreitungen gegen Juden, durch Schlagen ꝛc. Ebendas.

1688. 23. Februar.

Marquard Sebastian Bischof, gebietet den Zollbeamten seines Stifts, denjenigen jüdischen Deputirten, die den Judenzins eintreiben, die Zollgelder zu erlassen. Ebend. Orig. Urk.

1689. 1. Mai.

Otto Philipp von Guttenberg, Domprobst zu Bamberg verleiht dem Juden Seligmann Blank zu Fürth Schutz auf 3 Jahre. Dafür hat Seligmann jährlich 4 Guldenthaler zu zahlen.

Ebend. Orig. Urk.

1692. 1. Mai.

Otto Philipp v. Guttenberg giebt dem Joel Aaron Schlenker Sohn Juden einen Schutzbrief auf 3 Jahre. Derselbe soll sich des Wuchers enthalten und jährlich 3 Guldenthaler bezahlen.

Ebend. Orig. Urk.

1692. Juni.

Bischof Marquard Sebastian giebt dem Juden Hirsch zu Herzogenaurach einen Schutzbrief. Ebend. Orig. Urk.

1693. 22. Mai.

Bischof Marquard Sebastian befiehlt, daß in Anbetracht des Mangels an gutem Ochsenfleisch, die Juden wöchentlich 6 gute Ochsen nach Bamberg bringen sollen. Bei der Ablieferung sollen sie angeben, wie theuer sie die Ochsen angekauft hätten.

Ebendas.

1694. 27. Febr.

Lotharius Franciscus, Bischof, nimmt den Juden Moyses zu Pretzfeld in Schutz und Schirm [1]). Am selben Tage nimmt

[1]) Bemerkenswerth ist, daß die Kapitelsjuden meist nur auf bestimmte Zeit (gewöhnlich 3 Jahre) gefreit wurden, während die Schutzbriefe der Stiftsjuden auf unbestimmte Zeit lauteten. Vgl. S. 505, Anm.

derſelbe Biſchof die Wittwe Abrahams auf ihr inſtändiges Flehen ſammt ihren Kindern und 2 Ehehalten in Schutz und Schirm. Ebendaſ.

1694. 27. Mai.

Biſchof Lotharius Franz erneuert einen 1684 von Biſchof Marquard Sebaſtian ergangenen Befehl, diejenigen Juden, die mit der Einziehung des Judenzinſes beſchäftigt ſind, von allen Zöllen zu befreien. Ebendaſ.

1704. 19. September.

Biſchof Lotharius Franz giebt dem Juden Männlein aus Pretzfeld einen Schutzbrief des üblichen Inhalts. Bei rechtmäßigen Schulden ſoll ihm alle Gerechtigkeit widerfahren. Ebendaſ.

1719. 24. November.

Ein Erlaß des Biſchofs verbietet, die Juden, wie dies in letzterer Zeit oft geſchehen, in Schweinſtälle einzuſperren. Sie ſind auch Menſchen und müſſen im Handel ſogar mit ordentlichen Leuten verkehren. Durch ein ſolches Tractement aber könnten ſie ihren Credit verlieren. Ebendaſ.

1726. 11. Januar.

Den Juden im Bamberg'ſchen wird der Handel mit Hopfen und Gerſte unterſagt. Ebendaſ.

1727. 30. Juli.

Die bamberg'ſche Regierung verbietet ſtrengſtens die Wiedergabe des in letzterer Zeit aufgetretenen Gerüchtes, als hätten die Juden am Charfreitag einen Hund gekreuzigt. Die Ausſtreuung dieſes grundloſen Gerüchtes ſei höchſt gefährlich. Ebendaſ.

Zur Geſchichte der Juden in Arles.

Von

Dr. H. Groß.

(Schluß.)

In Perpignan ſelbſt wurden von dem dortigen Rabbinatscollegium beſtehend aus den Geſetzeslehrern Samuel b. Joſeph Chisdai Halevi, Chajim b. Salomo[1]) b. Meir und Joſeph b. Jehuda נגה[2]) mehrere Zeugen vernommen, wie der Gelehrte Envives Moſe[3]), Enſalmon de Beaucaire[4]) und Naſtrüc (Enaſtrüc)

---

[1]) Mit dem Zuſatz רי"ח (רוח ה' תניחנו).

[2]) נגה iſt vielleicht eine ähnliche Abkürzung, etwa von נפשו oder נחו גן ה', wie נחו עדן נכנא"ת von נ"ע, vgl. נפשו בגן אלהים חלין von parallel mit עדן גן ה' Jeſ. 51, 3. Die Bezeichnung נגה kommt öfter vor, daher empfiehlt ſich nicht die von Zunz, Zur Geſch. p. 451 vorgeſchlagene Emendation נב"ה (נפשו בצרור החיים). Schwerlich iſt ſie auch ein Familienname, wie daſ. vermuthet wird. Bei Moſe Nathan b. Jehuda נגה, der 1354 die philoſophiſche Schrift אהבה בתענוגים verfaßte, v. Geſ. Schr. III p. 190, iſt Nathan ein Familienname, daher iſt es ſchwerlich auch נגה. Ohne Grund iſt die Combination mit נגרי oder נגרה bei Fürſt Biblioth. III p. 23 vgl. Cat. Bodl. p. 1834. vgl. die Abbrev. ונונה שי"ח in Magazin I p. 13.

[3]) החכם אנויוש משה daneben die Form אנויואש, vgl. die Form כיבש daſ. N 290, חיים בן כיבאש daſ. 297, wobei Ibn Vivas ebenſo wie Vivant dem Namen Chajim entſpricht v. Kolon N 162, vgl. ferner בן ביביש Cod. Paris 758 fol. 92 für ויויש Cod. Wien 154. Ein Moſe Vidal Vives aus Perpignan, ein Gelehrter aus älterer Zeit, wird von Chajim Sabbatai Rga. zu Eben haëſer citirt, v. Schem hagedolim ſ. v. Derſelbe könnte ſchon der bei Iſaak b. Scheſchet genannte ſein. Vidal iſt oft ein Begleitname, der als ſolcher auch auszufallen pflegt vgl. oben Jahrg. 1879 p. 551 Anm. 1.

[4]) אנשלמון דבולקידי. Der Namen kommt auch ſonſt öfter vor, v. Cod. Mich. 854[4] Jacob b. Salomo genannt יקוב שלמון, und iſt übrigens bibliſch v. Ruth 4,21 שלמון, wofür 4,20 שַׂלְמָה. Die griechiſche Form für Salomo iſt in LXX immer Salomon, bei Joſephus Solomon, die arab. Solyman oder Suleiman סוליימאן bei Simon Duran

Joſe[1]) Dieuloſal[2]). Dieſelben ſagten übereinſtimmend aus, daß ſie den Zeugen Bonfil in der Zeit, in der er in Arles geweſen ſein ſoll, in Perpignan geſehen haben. Enleon de Capeſtang[3]) deponirte ſogar als Zeuge, daß Bonfil in der angegebenen Zeit bei ihm in Perpignan gewohnt hat. Des Letztgenannten Alibi war alſo zur vollen Gewißheit erwieſen, und derſelbe überführt, daß er falſches Zeugniß abgelegt hat. Trotz alledem hielt Maeſtre Duran, der ſich auf dieſes Zeugniß geſtützt hat, ſeine Behauptung aufrecht, in dem Widerſtande gegen die verſchiedenen provençaliſchen Geſetzeslehrer von ſeinen Arlenſer Freunden unterſtützt. Don Salemias Naßi aus Valencia wandte ſich daher an die höchſte rabbiniſche Autorität jener Zeit, Iſaak b. Scheſchet Barſat (Ribaſch) und legte ihm die Angelegenheit zur Begutachtung vor. Dieſer damals vermuthlich in Tortoſa[4]) lebend, entſchied zu Ungunſten Durans. Das Verdict, das er abgegeben hat, war vernichtend, nicht nur für dieſen, der als gemeiner Intriguant gebrandmarkt wird, und für deſſen Freunde, die ihm Vorſchub geleiſtet haben, ſondern traf auch hart die ganze Gemeinde Arles, der der Vorwurf gemacht wird, daß ſie das ſchmähliche Treiben Durans und ſeiner Helfershelfer geduldet habe und nicht energiſch gegen dieſelben aufgetreten ſei. Iſaak b. Scheſchet drückt ſeine Entrüſtung über dieſes Treiben und ſeinen Schmerz über den dabei zu Tage getretenen

---

Rga. II N 75 und ſonſt, סליטן bei Pinsker Likute Kadmoniot p. 123. Der jüd. deutſche זלמן bei Kolon Rga. N 168 זלמוני Salmone (italien.), die altfranz. Saleman, Salamine v. Dep. p. 305, Salomin bei Simonnet a. a. O. p. 210, 271 und Salemon daſ. p. 215, Salemin daſ. p. 161, Saulemon daſ. p. 159.

[1]) Vgl. das talmudiſche יוסי oder יוסה für Joſeph, das altfranz. Joſſe im Livre de la taille, Joce bei Simonnet a. a. O. p. 161.

[2]) B. oben.

[3]) אנליאון דקבשטני oder דקבשטין, Cod. Paris 905 Cat. p. 157 קאבשטאין Minchat Kenaot ed. N 93 Anf. קבסטן, daſ. Ende קשטין, nicht Caſtejon, ſondern Capeſtang, altprov. Cabestaing unweit Beziers.

[4]) In dieſelbe Zeit ungefähr fällt nämlich auch ſein Gutachten über den Streit um das Oberrabbinat in Frankreich und damals weilte Iſaak b. Scheſcheth in Tortoſa, v. Cat. Leyd. p. 224, Graetz Geſch. VIII p. 33.

sittlichen Verfall der Gemeinde in den allerherbsten Worten aus. „Wehe über diese Gemeinde, ruft er schmerzlich aus, die einst so herrlich dastand, eine Zierde in Israel war, in der so viele verdienstvolle Männer, angesehene Gesetzeslehrer und gefeierte Träger der Wissenschaft lebten und wirkten, die ehedem unter den andern Gemeinden hervorragte und jetzt so tief gesunken ist."

Nachrichten über das geistige Leben der Juden in Arles fließen von nun an spärlicher als bisher, aber das wissenschaftliche Streben war daselbst doch nicht ganz erloschen. Ein Rückgang desselben macht sich in der ganzen Provence bemerkbar, aber hinter den anderen Gemeinden stand auch jetzt Arles nicht zurück. Erwähnt zu werden verdienen einige Copisten, deren mühsamen Arbeit wir die Erhaltung einiger werthvoller Schriften zu verdanken haben. Den beiden bereits genannten gelehrten Copisten Meir de Salves und Isaak Kimchi reiht sich Tanchum b. Mose, genannt Cregot Attar Provinciale. aus Arles an, der im Jahre 1400 den Commentar [1]) über die Proverbien von Immanuel b. Salomo aus Rom copirt hat. Unsicher ist es, ob der Copist Reuben b. Salem Salomo [2]) aus Arles war. Wir wissen nur, daß er daselbst im Jahre 1431 weilte, in den Jahren 1438—9 dagegen in Pavia, da wie dort damit beschäftigt, mehrere philosophische und medicinische Schriften für sich selbst zu copiren, im Jahre 1454 in Marseille, wo er mehr mit Kenntnissen als mit Glücksgütern gesegnet einen Theil seiner Abschriften dem Arzt Maestro Bongobos Orgère, dem Naßi, für ein Darlehen verpfändete.

In Arles hatte, wie es scheint, seinen bleibenden Wohnsitz Natanel b. Nechemia Caspi, genannt Bonsenior Maßif de l'Argentière, aus Argentière

---

[1]) Cod. Asher 6, nur einmal 1486 edirt über קרנוס v. oben, Hebr. Bibliogr. XVI p. 110. Attar ist Begleitname v. das. XIX p. 62 Jehuda b. Jacob, genannt בן עטר vgl. Samuel und Chajim Ibn Attar, Schem hagedolim s. v. Ein Mose b. Tanchum, vielleicht des genannten Attars Vater lebte 1381. Für denselben wurde Cod. Vatic. 449, Ascheris Commentar zu Nedarim, copirt v. Assemani Cat. p. 89, 128.

[2]) Cod. Münch. 244, 297 Cat. p. 128. vgl oben.

gebürtig oder einer von dort ſtammenden und in Arles anſäßigen Familie angehörend. Ein Bonſenior de l'Argentière, von dem Genannten doch wohl verſchieden, war Vorſteher der jüdiſchen Gemeinde von Arles, in welcher Eigenſchaft er zuſammen mit ſeinen Collegen, den Vorſtehern Maßip, Dürant, Bonjuhas de Beaucaire und Boniac Bonfils durch einen notariell beglaubigten in lateiniſcher Sprache abgefaßten Vertrag [1]) vom 24. März 1439 bei einem chriſtlichen Silberarbeiter aus Avignon eine ſilberne Krone für eine Geſetzesrolle beſtellte.

Natanel [2]) war ein Schüler von Salomo b. Menachem, genannt Prat Maimon, unter deſſen Anleitung und weſentlicher Beihülfe er in ſeiner Jugend im Jahre 1424 gleichzeitig mit ſeinem Mitſchüler Salomo b. Jehuda, genannt Salmon Vives de Lünel, einen Commentar zum Cuſari verfaßte. Seine beiden früher verfaßten Commentare zu dem bereits beſprochenen Schriftchen Ruach-Chen und zu den „Acht Capiteln des Maimonides" mögen wohl in derſelben Weiſe zumeiſt aus den Mittheilungen ſeines Lehrers hervorgegangen ſein. Wie es ſcheint, hat er auch jene Collectaneen [3]) (לקוטות) über den Pentateuch angelegt, in denen Verſchiedenartiges u. A. auch Polemiſches excerpirt und zuſammengetragen iſt und deren Compilator öfter auf ſeinen Lehrer Prat Maimon, ſeinen Bruder Salomon und ſeinen Vater Nechemia b. Nathan hinweiſt.

Selbſt talmudiſch gelehrt copirte er gegen Beſoldung im Jahre 1454 in Arles mehrere talmudiſche Schriften [4]) für

---

[1]) Derſelbe, von J. Loeb in der Bibliothek von Arles aufgefunden, iſt mitgetheilt in der Collection de M. Strauss, Description des objets d'arts religieux hébraiques exposés — à l'exposition universelle de 1878 (Paris) p. 8. vgl. Univ. Isr. von 1879 p. 249. Was die Namen betrifft, ſo iſt für Bonjahes p. 8 ſpäter p. 10 Bonjuhes geſchrieben, was wohl richtiger iſt und etwa Bongodas (Bon-Judas) entſpricht.

[2]) V. über ſeine Schriften Hebr. Bibliogr. XVI p. 127.

[3]) Cod. Münch. 252. Auszüge aus dem polemiſchen Theile in Berliners Pletath Soferim p. 31.

[4]) Cod. Hamburg 175 Cat. p. 64. Der Name lautet כונשניור מאציף

Maeſtro Morbechai Todros Nathan, der damals [1]) ſeinen Wohnſitz in Avignon hatte. Letzterer philoſophiſch [2]) gelehrt, ein namhafter Talmudiſt, wohl der Arzt gleichen Namens in Avignon, ſtand mit Joſeph Kolon [3]), der ihn ehrenvoll behandelte, in gelehrter Korreſpondenz. Daß er deſſen Lehrer geweſen ſei, iſt unbegründet. In den Jahren 1450—56 ließ er in Avignon Meiris großes talmudiſches Werk, Bet habechira, die einzige bekannte vollſtändige Handſchrift, abſchreiben und fügte ſelbſt am Rande viele werthvolle Gloſſen hinzu [4]).

Berühmter als der Letztgenannte war ein anderer Sproß der Familie Nathan, Iſaak Nathan b. Kalonymos, väterlicherſeits ein Enkel des bereits genannten Maeſtro Bongodas Jehuda Nathan [5]). Die Angabe [6]), daß er aus Rom geweſen ſei, iſt unbegründet. Er war aus Arles [7]), hat aber auch, wie es ſcheint, anderwärts gelebt. Seine Jugend fiel in eine bewegte Zeit, in der von gewiſſen-

---

דלרגיינטיידה. Die Handſchr. enthält den Alfaßi, Commentar des Niſſim Gerundi, Mordechai b. Hillel u. A.

[1]) B. daſ. מקום מושב כבודו ומחנהו כהיום בעיר אוויניו, daraus könnte man ſchließen, daß er vorher nicht in Avignon gewohnt habe.

[2]) Natanel nennt ihn החכם הגדול המפורסם מודי. Die letztere Bezeichnung מודי iſt hier nicht im ſtrengern Sinn des Wortes als Lehrer, ſondern nur als ehrendes Epitheton zu nehmen. Ein anderer Copiſt, der für ihn Moſe Ibn Tibbons hebr. Ueberſetzung des Themistius Commentar zu Ariſtoteles Metaphyſik im Jahre 1470 copirt hat, nennt ihn החכם האלהי הרבני, v. Cod. Turin 14 bei Peyron p. 21.

[3]) B. deſſen Rga. N 181. הנכבד מודי הרב ר' מרדכי נתן daſ. אין לך חבר עיר גדול מזה. Todros kann als Begleitname ausgefallen ſein, vgl. oben. מודי braucht auch hier nicht Lehrer zu bedeuten, wie Carmoly angiebt Histoire des médecins p. 126, vgl. oben.

[4]) B. Schem hagedolim ſ. v. Bet-habechira ed. Stern Einleitung p. 12. Les rabbins p. 533. Die Handſchr. iſt jetzt in Parma.

[5]) B. oben.

[6]) B. Catalog Paris p. 14 zu Cod. 133 Concordanz bis zum Buchſtaben כ 1519 von Chajim b. David genannt, Vidal de Tournon copirt. Oder beruht die Angabe Iſaak Nathan de Rome auf einer Notiz in der Handſchrift?

[7]) Am Schluſſe einer ſeiner philoſophiſchen Schriften, ms., das Schor in Händen hatte, iſt er bezeichnet als יצחק נתן נ"ע איש ארלדי אשר בפרווינצא, v. Hachaluz I p. 29.

losen Apostaten geschürt, der Bekehrungseifer gegen Juden sich besonders im nördlichen Spanien gewaltig regte und in der denkwürdigen Disputation zu Tortosa (1413—14) seinen schärfsten Ausdruck fand. Die Schriften eines Josua Lorqui oder Geronimo de Santa Fé und anderer Apostaten und Judenfeinde riefen jüdischer Seits die entschiedenste Entgegnung hervor und es entstand eine lange Reihe jüdischer apologetischer Schriften. Den letztern Charakter haben auch die meisten Schriften des Isaak Nathan.

In seiner Jugend kam er oft in persönliche Berührung mit christlichen Gelehrten, von denen er zur Disputation provocirt wurde. Der Drang nach kräftiger Abwehr der sich wehrenden Angriffe auf das Judenthum erfüllte fortan sein Leben. Auf dieselbe war sein ganzes wissentschaftliches Streben gerichtet [1]). In vorgerücktem Alter [2]) unternahm er eine höchst mühselige Arbeit, er vollendete in den Jahren 1437—45 [3]) nach dem Muster der lateinischen Bibelconcordanz des florentinischen Minoritenpaters Arlotus de Prato (st. 1284). Die erste hebräische Bibelconcordanz unter dem Titel, יאיר נתיב [4]), נתיבות עולם אור, ורחובות oder מאיר נתיב [5]). Die Titel entsprechen dem Zwecke des Werkes, denjenigen, die sich eingehends mit dem Studium

---

[1]) V. Einleitung zur Concordanz.

[2]) V. das. Der Verfasser weist öfter auf seine Jugend hin, die hinter ihm liege, auf die Fülle der Studien, die er gemacht und spricht die Befürchtung aus, die Kräfte könnten ihn mitten in der Arbeit verlassen. Aus alledem schließe ich, daß er das Werk im späteren Alter verfaßt hat.

[3]) In der ersten Ausgabe Venedig 1523 ist das Datum am Schlusse der Einleitung also angegeben: שנרז (ויהי ראשית מל׳אכתו א׳ מרחשון) קצ׳ח לפרט האלף הששי ליצירה הוא ל׳ שטי׳ (שטימברי) אלף וחל׳ז לחשבון, הנוצרים להריון ונגמרה מלאכתו א׳ (מרחשון?) שנת ר׳ח הוא י״א אוקטו׳ תמ׳ה das jüdische und christliche Datum der Vollendung der Abfassung stimmen nicht mit einander überein. Man muß das eine oder andere emendiren. Für תמ׳ה hat die Ed. Basel 1556 die L.A. תמ׳ז, vgl. über das Datum Graetz Gesch. VIII p. 160. Cat. Bodl. p. 1142.

[4]) Dieser Titel rührt nicht vom Verfasser her, sondern nur von dem ersten Herausgeber.

[5]) V. Einleitung.

der Bibel beschäftigen wollen, den Weg zu bahnen und zu erhellen. Der Verfasser selbst nennt seine Arbeit mechanisch. Das ist sie aber ganz und gar nicht. Wohl ist die Zusammenstellung der Bibelverse, die er überdies schon bei Arlotus vorgefunden, mechanisch, nicht aber die Feststellung der Wurzeln, in der er von seinem Vorgänger oft wesentlich abweicht und die Classification der Stämme nach ihren verschiedenen Bedeutungen [1]). Die wesentliche Tendenz der Concordanz war, wie der Verfasser in der vorangehenden längern philosophisch-exegetischen Einleitung [2]) bemerkt, eine zwiefache. Durch dieselbe sollte einerseits der Vertheidigung des Judenthums eine feste Grundlage gegeben und der Willkühr, mit der die Gegner an der Wiedergabe des Bibelwerkes verfuhren, vorgebeugt werden, wie an einem Beispiele aus den Schriften Geronimos gezeigt wird. Andererseits sollte durch dieselbe die Bibelexegese gefördert werden. Letztere lag zu seiner Zeit im Argen. Das Studium der Bibel wurde nicht mit dem erforderlichen Eifer gepflegt. Das Hauptinteresse war dem Talmud zugewandt [3]). In seinem fünfzehnten Jahre, sagt der Verfasser, habe er von der Bibel nur diejenigen Stellen gekannt, welche im Talmud und in den Schriften des Maimonides namentlich dem More Nebuchim vorkommen. So studirte er — und diese verkehrte Methode wurde im Mittelalter oft angewandt, — erst Talmud und Religionsphilosophie, bevor er an das gründliche Studium der Bibel ging. Isaak Nathan wäre fast um seinen Ruhm gekommen durch einen unerklärlichen Irrthum, wornach in der ersten Ausgabe der Concordanz Mordechai Nathan als deren Verfasser bezeichnet wird, während sich doch der erstere in

---

[1]) Die Ed. Basel 1556 enthält eigentlich nur einen hebr. Auszug dieser Nathan'schen Classifikationsregel mit den lat. Erläuterungen Reuchlins, ist also, wenn sie auch den Titel יאיר נתיב führt, nur ein aus der hebr. Concordanz ausgezogenes hebr.-lateinisches Wörterbuch.

[2]) פתיחה מאיר נתיב nur in der ersten Ausgabe vollständig abgedruckt, sonst verstümmelt, wozu die Censur das Ihrige beigetragen hat.

[3]) Die charakteristische Stelle lautet: מה שנראה מרוב חכמינו וקדמונינו עשו ספרים הרבה אין קץ בענין המעשים דהוריי' והחקים והדינים ויבלו כל ימיהם בהם וחשבו עם זה לבוא עד קצה ולהגיע לרשכלית השלטות ממנה.

der Einleitung ausdrücklich als Verfasser nennt. [1]) Seine anderen Schriften, die theils nur aus Citaten bekannt sind, theils sich noch handschriftlich erhalten haben, sind folgende:

a) Erwiderung auf den Brief des Apostaten Samuel [2]), sicherlich jenes R. Samuel aus Marokko [3]), der ums Jahr 1000 [4]) an einen R. Isaak einen Brief [5]) geschrieben haben soll, in dem die Messianität Jesu aus der Bibel erwiesen wird, deren verschiedensten Stellen in christologischem Sinne gedeutet werden. Diese im Mittelalter sehr verbreitete Schrift soll ursprünglich arabisch geschrieben und dann im Jahre 1339 von Alfonsus Bonihominis (Spanier ?) in's Lateinische übertragen worden sein. Eine hebräische Uebersetzung ist nicht bekannt, vermuthlich hat eine existirt. Die einzige Stelle, welche Isaak Nathan aus seiner Erwi-

---

[1]) Ganz widersinnig ist die Annahme in Kore haboroth p. 27 b, daß Isaak Nathan lediglich die Einleitung, Mordechai Nathan dagegen die Concordanz selbst verfaßt habe. Letzterer Name ist aber nur ein Druckfehler.

[2]) V. Einleitung. והמשל אמרו פוקר עין אבות על בנים שהוא מחויב שיזכן כשאחזין מעשה אבותיהם בידיהם למען לא יחלוק על אמרו בן לא ישא עון האב וגו' איש בעונו ימות. אמנם כבר המצאתי בהצערת רשובותי ל'אגרת פקודי ר' שמואל טוי מקומות מבתם וראוי שיבתן האמת וכו'.

[3]) V. über ihn Steinschneider Cat. Bodl. p. 2436 ff.

[4]) Die Jahreszahl wird von Späteren verschieden angegeben. In der Schrift selbst heißt es cap. 1 modo sunt mille anni completi et ultra, quod per Titum fuimus captivati. Cap. 8 captivitas ista, in qua sumus, jam sunt mille anni, cap. 18 jam sunt mille anni postquam fuit mortuus Jesus in Hierusalem. Der Hinweis auf das Jahr 1000 kommt überhaupt auffallend oft vor. Ist dies vielleicht eine Anspielung auf das tausendjährige Reich Christi in der Apocalypse ?

[5]) Mir liegen von den zahlreichen Ausgaben zwei vor. Ed. Nürnb. 1498. Epistola, quam scripsit magister Samuel israhelita oriundus de Sem (?) civitate regis morochiani ad Rabbi Isaac magistrum Synagoge que est in Subjulmeta (?) in praedicto regno. Dann in der Bibliot. patrum ed. de la Bigne Paris 1589, tom IV p. 250. Rabbi Samuelis Marochiani, de adventu Messiae, quem Iudaei temere expectant, liber, in 27 Cap. vgl. Biscioni Cat. p. 111 Cod. 7 Epistola R. Samuelis Marochiani de Adventu Messiae etc. Ex Arabico in Latinum convertit Jacobus (sic) Bonhomius, Hispanus Ordinis Praedicatorum. Der Titel

derung anführt [1]), bezieht sich auf das Hauptargument des Briefes, daß die Juden unmöglich wegen der Sünde der Väter mit so vielen Leiden bestraft werden können, da dies eine Ungerechtigkeit Gottes wäre, sondern gewiß wegen der eigenen Sünde, der Nichtanerkennung Christi. Die Argumente des Verfassers sind seicht, zum Theil abgeschmackt und auch nicht neu. Die christologische Deutung findet man bereits in älteren Schriften. Der Name Samuel ist wahrscheinlich fingirt [2]). Dem Verfasser diente wohl zum Muster die Schrift „zur Widerlegung der Juden" (Ifchaw al Jehud) des Samuel b. Jehuda Ibn Abbas, aus Fez, der im Jahre 1163 zum Islam übergetreten ist [3]).

b) תוכחת מגעה eine Streitschrift [4]) gegen Josua Lorqui oder Geronimo de Santa Fé [5]), wohl ebenfalls vor der Concordanz verfaßt.

c) מבצר יצחק ebenfalls eine religiöse Streitschrift [6]).

d) מאה דברים eine populäre Schrift zur Belehrung der Jugend [7]).

e) מאמץ כח, ein geschätztes ethisches Werk in drei Theilen [8]).

---

wird sonst verschieden angegeben. Eine eingehende Besprechung gehört nicht hierher, ich beschränkte mich auf das Nothwendigste.

[1]) V. oben.

[2]) Das ist in den älteren christlichen Streitschriften nicht selten, allerdings werden dann Zeit und Ort des Verfassers nicht so genau wie hier angegeben.

[3]) V. Munk, Notice sur Joseph b. Jehuda p. 8.

[4]) Handschriftlich ebenso wie die folgende Schrift. V. De Rossi, Historisches Wörterbuch und שפתי ישנים s. v. Sollte darin auch die oben erwähnte Erwiderung auf Samuels Brief enthalten sein? Die Schrift ist öfter citirt von Abravanel in ישועות משיחו p. 33 a, 34 c, 42 d, 44 c.

[5]) Er schrieb gegen Juden a) ad convincend am perfidiam judaeorum und b) contra judaeos oder de judaicis erroribus ex Talmut, wie die Ueberschrift in der Bibliot. patrum fol. 1033 lautet. Die Schriften führen auch andere Titel, vgl. Schlesinger Einleitung in Albos Ikkarim, wo auch Lorquis Antheil an der Disputation zu Tortosa besprechen wird.

[6]) De Rossi und שפתי שינים s. v.

[7]) Das. als handschriftlich bezeichnet.

[8]) War handschriftlich bei Reggio, der in seinen Briefen I N 11 die

f) Eine Sammlung kleiner Abhandlungen vermischten Inhaltes, 21 an der Zahl, deren eine von dem Gottesnamen in der Bibel handelt [1]).

Isaak Nathan beabsichtigte, wie er in seiner Concordanz sagt, ein Werk als Pendant zu derselben zu verfassen, ein Verzeichniß sämmtlicher Bibelstellen, die im Talmud erläutert werden mit Angabe der sich daran knüpfenden Erläuterungen. Ueber hundert Jahre später (Basel 1581) wurde die Concordanz mit einem solchen fortlaufenden Hinweis auf den Talmud, dem תולדות אהרן von Ahron aus Pesaro gedruckt. Was Isaak beabsichtigte, wurde aber schon früher als der Toldoth Ahron von einem andern Arlenser, der jedenfalls im fünfzehnten Jahrhunderte, nach Isaak Nathan gelebt hat, ausgeführt. Meir, genannt Maestro Bendig aus Arles [2]) verfaßte zwei Werke, אם למקרא, das nach Art des letztgenannten Werkes des Ahron aus Pesaro angelegt ist, und אם למסורת, in dem die aggadischen Stellen des babylonischen

---

Vorrede und aus dem Werke selbst größere Stücke mittheilt. Es ist, wie Zunz, Ges. Schr. III p. 190 mit Recht vermuthet, wohl dieselbe Schrift, die im שפתי ישנים s. v. Kalonymos zugetheilt wird.

[1]) Handschriftlich bei Reggia v. das. Die einzelnen kurzen Piecen haben besondere Titel wie מגיד משנה, דבק טוב, פרי תואר, חזון נפרץ, אות אמת, שפתי דעת, u. a. Handschriftliches ist auch in Hachaluz a. a. O. doch ohne nähere Bezeichnung erwähnt, v. jedoch Benjacob אוצר הספרים s. v.

[2]) In Cod. Mich. 489 v. Cat. p. 43 ist der Name corrumpirt, מיישטרו באיינרנו bei Ben-Jacob אוצר יעקב p. 89 N 749 ברניץ ואולי, richtiger in Cod. Verona, aus dem Rabbinowitsch einiges excerpirt hat, das er mir freundlichst zur Verfügung stellte. Das Vorwort des Jacob b. Salomo lautet: מוכרח פסוקי עשרים וארבע חמובאים בתלמוד לקטם המלקט אלומות המדע בשדה החכמות והחכם מאישטרו בנדיץ דארלדי וזהו פרטי המסכתות אשר מהם לקטם ברכות וכו' ומאשר קבץ החכם הנזכר כל הגרות התלמוד בספר אחד אשר ממנו חוצב זה הספר ראיתי לקרות שם לכל ספר וספר לספר והגדות קראתי אם למסורת ולזה קראתיו אם למקרא ולשבח ולומר כי נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם בנה בניתי ביח זבול להם אלה הם. Der Anfang des Gedichtes ist: יסד גדול דעת ברוחו שפרה, ספר מאד יקר ומרכה משרה, עין לבנרת. ספיר למראה תוארו, נחל עדניו צוף דבש בו נגדה. Im Gedichte ist noch der Name מאיר בלעז מאישטרי בנדיץ genannt. Die Abschrift ist nicht correct, sie weist, nach Rabbinowitsch Ansicht auf das 15. Jahrh. hin.

Talmuds übersichtlich zusammengetragen sind. Die beiden Titel rühren aber wohl nicht vom Verfasser her, sondern von einem späteren Gelehrten Jacob b. Salomo, der dem Verfasser der beiden nützlichen Werke ein Lobgedicht gewidmet hat. Mit dem letztern Werke hat sehr viel Aehnlichkeit, ist aber doch von demselben verschieden. Das Werk אגרות השלמוד, dasselbe wohl, worauf Jacob Chabib in der Vorrede zu seinem groß angelegten aggadischen Sammelwerke עין יעקב hinweist, und von dem er sagt, daß es von einem Spanier verfaßt worden sei.

Als der letzte der in Arles lebenden Gelehrten ist nur noch bekannt Ascher b. Mose aus der Familie der Balabregue[1]), sicherlich Arzt, der im Jahre 1468 in Arles, also ungefähr in derselben Zeit, in der Pierre de Nostredame[2]) daselbst war, einen „Abriß Guidos" (Gui de Chauliac) aus dem Lateinischen ins Hebräische übertrug[3]). Dieser Abriß ist, wohl die im Mittelalter sehr verbreitete und auch vielfach willkührlich umgearbeitete Chyrurgia parva Guidonis (Ed. pr. Venedig 1497). Daß der von Ascher übersetzte Abriß von Guido selbst in Paris im Jahre 1413 verfaßt worden sei, stimmt mit dessen Zeitalter[4]) nicht recht. Desselben Chy-

---

[1]) לניח אולופידיגא. Der jüd. Familiennamen Balabregue, vielleicht nach dem gleichnamigen Orte bei Nimes, war und ist noch jetzt in der Provence nicht selten. Ein Jude Rotelus de Olohrega, ein sehr angesehener Mann, lebte 1229 in Tarascon, v. Arnauld a. a. O. p. 22. Mit demselben verwandt war der 1300 daselbst lebende Gesetzeslehrer Israel מאולובריגאה v. Schaare Zion, Magazin III hebr. p. 45, in Schalscheloth ed. Amst. p. 46 und im Seder hadoroth s. v. corrumpirt דלומבריק. Um 1563 lebte der Provenzale Jehuda b. Ascher, genannt בונגיודאש די אולובריגאדי, v. Hebr. Bibliogr. IX p. 59. Um 1773 starb der gelehrte Israel Bernard de Balabregue aus Avignon, an der Pariser Bibliothek thätig.

[2]) V. oben Jahrg. 1878 p. 193.

[3]) V. Neubauer Rapport p. 16. Die das. besprochene Handschr. in der Lyoner Biblioth. N 12[4] ist überschrieben גידוא קצר זה חובן העורים, הנאות העשותם, במורסורת אשר יסד בשנת י"ג לחשבונם בעיר התולי, מאריש על יד מאי' גידוא דקאיליאה וכו'.

[4]) Guido war bereits 1348 Leibarzt des Papstes Clemens VI., war also damals schon ein berühmter Mann und wohl über die Jugend-

rurgia magna im Jahre 1363 verfaßt, wurde gleichfalls in der Mitte des fünfzehnten Jahrhundert von einem Unbekannten hebräisch übersetzt [1]).

Im Jahre 1493 wurden die Juden aus Arles vertrieben. Die Verbannten flohen dahin und dorthin und fanden theils in Italien theils auf dem nahen päpstlichen Gebiete von Avignon eine Zuflucht. Da wie dort finden wir noch in späterer Zeit Männer, die nach Arles der Heimath ihrer Ahnen benannt werden.

In Avignon lebte in den Jahren 1557—8 Maestro [2]) David aus Arles, ein hochangesehener Gesetzeslehrer, der aus einer Streitsache [3]) bekannt ist, die in die genannte Zeit fällt und damals viel Aufsehen gemacht hat. Da er an dieser Streitsache einen wesentlichen Antheil hatte, dürfte eine kurze Besprechung derselben am Platze sein.

Ein gewisser Bondian Crescas aus Carpentras, ein sehr einflußreicher Mann, hatte (1557) die Tochter seiner Schwägerin geheirathet, die seinem Bruder rituell

---

jahre hinaus und hat demnach schwerlich um 1413 ein Werk verfaßt. Auch ist nicht bekannt, daß er in Paris war.

[1]) Cod. Paris 1189. Die Abschrift und wohl auch die Uebersetzung ist aus der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts.

[2]) V. Isaak de Lates Rga. p. 3 מאיר דוד דארלאדי der erste Name ist corrumpirt aus der Abkürzung מאי' für מאישטרו. (Steinschneider, persönliche Mittheilung). Ein gleiches Corruptel findet man bei Wolf III 576 מאיר für (שטרו) מאי' v. Steinschneider Cat. Hamb. p. 64 v. Isaak de Lates a. a. O. p. 9 (l. דארלדי) החכם השלקי והרבני כמהר"ר דוד דארלדי

[3]) Das. p. 1—18 und Joseph Karo Rga. zu Eben haeser דיני כתובה N 13. In den Gutachten kommen u. A. folgende Namen vor, die als solche von besonderem Interesse sind. קריגוט וידאל דבידאריראש Cregot Vidal de Bédaribe, letzterer Name kommt noch heute bei franz. Juden vor; קרישקיט Crescet vgl. oben Crechet, verwandt mit קריגוט und קרישקאש Crescas, Crescans vgl. Croisselin und Croissant bei Simonnet a. a. O. p. 171 und 186, fehlt bei Zunz Namen der Juden; בונריאן Bondian, v. oben Bondia; אשרוג דאלאסור wohl Astrüc de la Tour, vgl. den süd. ital. Namen della Torre; דאוין Doyen v. oben בונא אישטרוגאה Bona Astrüga v. oben; בילימא Bellette.

angetraut war, aber nach dessen vor der Vermählung erfolgtem Tode von ihm den Dispens von der Schwagerehe (Chaliza) erhalten hatte, worauf sie einen andern Mann heirathete und mit Hinterlassung einer Tochter starb. Die beiden Brüder Isaak und Jakob Gard[1]) Gesetzeslehrer aus L.'Isle hatten in irrthümlicher Auffassung der bezüglichen talmudischen Gesetzesbestimmung und was merkwürdig ist, durch einen Druckfehler im Ritualcodex Sur[2]) irregeleitet, dem genannten Bondian die erwähnte Eheschließung gestattet. Diese Entscheidung wurde von kundiger Seite allgemein mißbilligt und rief die größte Entrüstung hervor. Zwar fehlte es nicht an Gelehrten, darunter einige aus Rom, welche den beiden Brüdern mehr oder weniger zustimmten, aber die Gesetzeslehrer aus Avignon, an ihrer Spitze Maestro David und dessen Schwiegersohn Boniaquet de la Roque[3]) protestirte in energischer Weise gegen die getroffene Entscheidung und forderten die Auflösung der geschlossenen Ehe. In demselben Sinne sprach sich Isaak b. Immanuel de Lates[4]), ein Verwandter der genannten Brüder, der aus der Provence stammte und damals in Bologna weilte, in einem Gutachten aus. Nach zwei Jahren kam er selbst nach Avignon und berieth sich mit Maestro David und dessem Schwiegersohne über diese Angelegenheit. Sie legten, als alle ihre Ermahnungen und Warnungen erfolglos blieben, den Fall Joseph Karo, der damals in Safet in

---

[1]) Das. p. 4 ישאק und יאקוב גארד aus לאישלאה. Gard ist der Name eines Nebenflusses der Rhône und eines Departements.

[2]) Eben haeser N 15 für בת ארוסתו מותרת לו בת אנוסתו וכו'.

[3]) Isaak de Lates p. 3. בוניאקיט דלארוקייאה. Den zweiten Namen halte ich für de la Roque. So hieß u. A. ein franz. Schriftsteller, der in Paris 1422 Voyage dans la Syrie veröffentlichte. Roque (la) ist der Name mehrerer Orte in der Provence. Moses הסלעי aus Avignon (1360) v. Zunz Zur Gesch. p. 462 ist wohl ebenfalls de la Roque, entsprechend dem italienischen Rocca, wornach mehrere jüdische Gelehrte aus Italien genannt wurden, v. Salomo Rocca (רוקקה) Ghirondi p. 323 Cat. Bodl. 2388 u. a. m.

[4]) Rga. p. 5 מאיר יצחק דלאטאש ist wohl ebenfalls corrumpirt aus מאישטרו.

Obergalilää lebte, zur Begutachtung vor und dieſer entſchied ganz in ihrem Sinne und verhängte mit ſeinem ganzen Rabbinatscollegium zu wiederholten Malen (1560 und 62) den ſchweren Bann über die Widerſpenſtigen. Einer derſelben Bondian ſtarb einen Monat darauf und man ſah deſſen Tod nur als eine Folge des Bannes, als gerechte Strafe an. Die Eiferer gingen ſo weit, daß ſie, als des Gebannten Freunde ſich weigerten, nach der talmudiſchen Vorſchrift einen Stein auf den Sarg zu legen, ſelbſt das Grab deſſelben aufwühlten. Die Betheiligung an dieſer wenig rühmlichen Banngeſchichte iſt das einzige, was wir von Maeſtro David erfahren. Aus Italien ſind uns mehrere Männer bekannt, welche nach Arles benannt werden.

Joſeph aus Arles war ein namhafter Geſetzeslehrer, der mit R. Meir b. Iſaak aus Padua[1] (ſt. 1565) in gelehrter Correſpondenz ſtand und deſſen Gutachten auch ſonſt angeführt werden[2]. Bekannt ſind von ihm einige kabbaliſtiſche Fragmente[3], die er bald nach dem Tode Salomo Molchos (1532) niederſchrieb, und ein heftiger Brief (1560), den er an Immanuel de Crepulo[4] ſchrieb, ungehalten über deſſen erſte Ausgabe (Mantua) des Sohar. Daraus ergiebt ſich deſſen Zeitalter. Joſeph kann ebenſo wie ſein Zeitgenoſſe der vorhergenannte Maeſtro David in Arles geboren ſein[5]. Ein ganzes Menſchenalter ſpäter blühte Samuel Raphael b. Mazliach aus Arles[6], Rabbiner in Mantua, ſehr geſchätzter Geſetzeslehrer und als ſynagogaler Dichter bekannt. Einige ſeiner Gedichte verfaßte er um 1610

---

[1]) V. deſſen Rga. N 34. אהובי האל־וף כמהר״ר יוסף ארלי יצ״ו לא מנעתו עצמי מלהשיב לכ״כ בדבר הוראה שהגיע לכ״כ.

[2]) Luzzatto Hebr. Bibliogr. IV p 98. יוסף דרלי, doch in einem Briefe (Gutachten?) zeichnet er איש ארלי.

[3]) Daſ. V p. 45 Cod. Almanzi 139[4] גימטריאות לנעלה כמהר״ר יוסף מארלי v. Graetz, Geſch. IX Note 4.

[4]) ארי נוהם p. 75 irrthümlich Immanuel aus Benevent, v. הפליט Cod. 79 vgl. Zunz Literaturgeſch. p. 422 Cat. Bodl. 539.

[5]) Bei dem erſtern, der איש ארלי zeichnet, iſt es ſogar wahrſcheinlich.

[6]) Zunz und Luzzatto a. a. O. Ghirondi p. 337.

und 1617, Abraham de Porta-Leone ſpricht in ſeinem um 1607 vollendeten Werke [1]) mit ſehr großer Verehrung von ihm, Aſarja de Roſſi [2]), der aus Mantua ſtammte, (ſt. 1570) hat ihn als jüngeren Mann perſönlich kennen gelernt (nach 1560). Sein Zeitalter läßt ſich darnach annäherungsweiſe beſtimmen. Er dürfte im Anfang der vierziger Jahre des ſechzehnten Jahrhunderts geboren ſein.

Verſchieden von ihm iſt wohl Samuel aus Arles [3]), ebenfalls Rabbiner in Mantua zur Zeit des R. Moſe Sacut (ſt. 1697), vielleicht der Enkel des vorhergenannten. Bekannt ſind nur noch Elieſer aus Arles [4]) (ein Drucker?) und David b. Menachem aus Arles, der in Piſa lebte, als Beſitzer einer Handſchrift genannt [5]).

---

[1]) שלטי הגבורים p. 20 a. הגאון המופלא בוציגא דנהורא ריש מתיבתא דק"ק מנטובה. Er muß damals ſchon ein Mann von Jahren geweſen ſein.

[2]) Meor Enajim ed. Wilna p. 450. בעיר מנטובה המשכיל ר' שמואל מארלי הראה לי בקונטריס מהלך הגאון הר' משה באסולה ז"ל לארץ הקדש. Nun iſt Moſe Baſſola um 1560 geſtorben. V. Zunz zu Benjamin von Tudela II p. 275. Die Begegnung mit Samuel aus Arles dürfte daher nach 1560 ſtattgefunden haben.

[3]) V. Ghirondi p. 172, 254, 327 vgl. Cat. Bodl. p. 2435. Die angeführten Quellen ſind mir nicht zugänglich, um die Perſönlichkeit des Genannten zu unterſuchen.

[4]) V. Cat. Bodl. a. a. O.

[5]) Cod. Warn. 80 Cat. p. 298 David b. Menachem דארלי.

Abhandlungen.

Die Auslegung des Pſalmes 36.

Der Pſalm 36 iſt im Ganzen ſo außerordentlich leicht verſtändlich, daß er keines Commentars bedürfte, enthält aber einige ſo dunkle Wörter und Wendungen, daß kein einziger der bisher erſchienenen Commentarien ſie zu löſen vermocht hat. Dieſer Pſalm enthält nämlich nur 13 Verſe, von denen die meiſten von V. 4 bis Ende keine oder nur geringe Schwierigkeit machen; nur zwei Verſe im Anfang laſſen ſich bei Anwendung aller exegetiſchen Kunſtſtücke nicht ungezwungen erklären, und dadurch iſt der Inhalt des ganzen Pſalmes verkannt worden. Gleich im Anfang enthält er einen Halbvers, welcher als Einleitung für's Ganze dienen ſoll, der, grammatiſch und lexikaliſch glatt, dem aber logiſch gar nicht beizukommen iſt: נאם פשע לרשע בקרב לבי. Jedes Wort für ſich iſt kinderleicht, aber in ihrer Zuſammenſetzung geben die Worte geradezu Widerſinn. Iſt hier der erſte Halbvers dunkel, ſo iſt vom folgenden V. der letzte nicht minder unverſtändlich: למצא עון לשנא. Von den Koryphäen auf dem Gebiete der Pſalmenauslegung haben die meiſten die ganze grammatiſche und dogmatiſche

Widerhaarigkeit des Halbverses 2 erkannt und die große Verlegenheit nicht verschwiegen, sie mit den exegetischen Nothbehelfen zu beseitigen. Am meisten war Olshausen davon durchdrungen, und er erklärte den Eingang geradezu für schadhaft. Weniger empfindlich gegen die Unverträglichkeit war Hupfeld, obwohl er diesem Halbv. nicht weniger als $3^1/_2$ Octav-Seiten gewidmet hat, was immer ein Beweis für die Noth und Verzweifelung ist. Er erklärte sich zuletzt mit der Lösung befriedigt, daß נאם inspiratum „Eingebung, Gottes Orakel" bedeute, ohne die ganze Kluft der Unverträglichkeit, welche zwischen diesen beiden Wörtern נאם mit משע liegt, zu ermessen. Delitzsch, welcher für's Hebräische ein seltenes Feingefühl hat, konnte dieses ungereimte Zusammenreimen nicht zugeben, und bemerkte: „für das Sprachbewußtsein bedeutet נאם nicht das bedeutsame heimlich, feierlich, leise Eingesprochene, sondern Ausgesprochene, nicht inspiratum, sondern effatum". Aber er läßt נאם stehen und sträubt sich sogar gegen die durch mehrere Versionen bezeugte und nothwendige Umwandelung des unhaltbaren לִבִּי in das das Verständniß erleichternde לִבּוֹ. Am leichtsinnigsten hüpfte Ewald über die Schwierigkeit hinweg. Er übersetzt glattweg:

„Der Sünde Spruch der Frevler ist im tiefen Herzen."

Er erklärt es folgendermaßen: „Im Frevler ist vermöge der Consequenz des geistigen Lebens der Sinn und Trieb, welcher dem Treuen immer auf's Neue zum Göttlichen leitet, der ihn stets neue Orakel wachsamer Rathgeber zum Gutem wird, ins Gegentheil umgeschlagen, zum Trieb und Orakel der Sünde geworden." Verstehe so etwas, wer da kann! Also נאם ist Orakel, und נאם משע, das Orakel der Sünde! Aber da die Etymologie des Wortes נאם unerklärlich ist (die Ableitung von נעם und המה ist albern), und die arabische Analogie nichts damit zu thun hat, so muß man sich dabei an den Sprachgebrauch

halten. Das Wort wird meistens von Gottes Aeußerungen gebraucht, aber zweimal von Menschen נאם בלעם und נאם דוד בן ישי. Es kann daher niemals „Orakelspruch" bedeuten, und wird daher niemals mit חזון oder משא gleichgestellt. Niemals kommt im Anfang oder in der Mitte oder am Ende vor חזון ה' צבאות, wie נאם ה' צ., und dieses oft abwechselnd mit כה אמר ה' צ. Es kann daher nur den Sinn von „feierliche Rede" haben, von Personen wie von Gott gebraucht. Daher kann nie und nimmermehr נאם mit פשע irgend wie in gedankliche Verbindung gebracht werden. Die Verzweiflung über dieses Wort und diese Verbindung ist so groß, daß ein Ausleger auf die Wunderlichkeit gekommen ist, es mit dem vorhergehenden Aufschriftsverse zu verbinden: לעבד ה' לדוד נאם. So geht's, wenn man Hebräisch aus der Grammatik, dem Lexicon und der Concordanz kennt.

Zu den Schwierigkeiten, welche die Ausll. zu den abenteuerlichsten Deutungen geführt haben, kommen noch zwei in diesem Ps. hinzu, über welche sie sämmlich hinweggegangen sind. In V. 11 bittet der Sänger für die Frommen: משך חסדך לידעיך וצדקתך לישרי לב. Er bittet also für Andere. Aber im Folgenden spricht er eine Bitte nur für sich aus: אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנדני. Eine Exegese, welche auf Sinn und Zusammenhang achtet und die Kritik nicht verschmäht, darf dergleichen nicht passiren lassen. V. 13 שם נפלו steht endlich so isolirt, daß keine Auslegungskunst ihn mit dem Voraufgehenden zusammenreimen kann. Er weist scheinbar auf ein Erlebniß hin, und davon ist im Voraufgehenden keinerlei Andeutung. Die Analogie von Ps. 14, 5 (53, 5) שם פחדו, welche die Ausll. heranziehen, beweist nichts, da hier deutlich ein Factum angedeutet ist: לא היה ... שם פחדו ... הלא ידע וכל פעלי אן פחד. Alle diese Inconvenienzen constatiren, daß dieser Psalm bisher nicht recht verstanden wurde, und daß er mit den künstlichsten Auslegungsmitteln nicht verständlich gemacht werden kann.

Der Schlüſſel zum Verſtändniß liegt allerdings im Eingange, alſo gewiſſermaßen im Worte נאם. Hätten die Ausll. nur die ſyriſche Verſion beachtet, die durchaus nicht von der griechiſchen abhängig iſt, ſo hätten ſie auch auf das einfach Richtige kommen können. Sie überſetzt nämlich אתחשב עולא רשעא בלבה, was doch wenigſtens von dem verwirrenden נאם abführt. Denn nach der ſyriſchen Verſion: aestimata est inequitas, muß man doch jedenfalls ein anderes Wort ahnen. Am nächſten liegt die Emendation in נְעִים [1]). Dadurch ſind ſofort alle Schwierigkeiten weggewiſcht: נעים פשע לרשע בקרב לבו, „angenehm iſt die Sünde dem Frevler im Innerſten ſeines Herzens"; er hegt ſie, mag nicht davon laſſen. Dadurch wird auch Olshauſens vorgeſchlagene Ergänzung אין אלהים ganz überflüſſig. Ohnehin verträgt ſie ſich nicht mit dem folgenden אין פחד אלהים. Der Schrecken vor Gott, daß der Frevler wegen ſeiner Unthaten gezüchtigt werden könnte, exiſtirt nicht für ihn, oder hält er ſich nicht vor. Einen Gott könnte er immerhin anerkennen, nur hält er ſich deſſen Eingreifen nicht gegenwärtig: לנגד עיניו, pleonaſtiſch ſtatt לנגדו. Es iſt daher falſch bei Hupfeld und Anderen, daß eben ſo gut בעיניו hätte ſtehen können, und daß es identiſch ſei mit אין אלהים. Durchaus nicht. Der Sinn kann nur ſein: Die Süßigkeit der Sünde oder die Freude an ihr macht den Frevler vergeſſen, daß es für ihn eine Strafe höhererſeits geben wird. — Kaum braucht der Wechſel von ע und א belegt zu werden; man braucht ſich nur zu vergegenwärtigen הגמיאוני von גמע, ferner משחאה und אל תשחע,

[1]) Dieſe Emendation habe ich ſchon vor einem Jahrzehnte in meinen Vorleſungen über die Pſalmen gemacht, ohne eine Ahnung zu haben von der Entdeckung des Abraham Krochmal von einer verborgenen Schrift מכרתב im Grabmal des Stifters der Chaßidim-Sekte. In dieſer myſtificirenden Schrift הכתב והמכתב (1874) S. 91 kommt die Emendation נָעִם vor.

den Wechſel von עתה und אתה, ferner כרא ſtatt כרעי (Nahum). — Alſo der Eingangsvers iſt durch dieſe einfache Emendation ſinnvoll.

Auch der folgende Halbvers iſt dadurch verſtändlich. הֶחֱלִיק von חֵלֶק „glatt" iſt tranſitiv, mit dem Accuſativ oder mit על (אל) conſtruirt: לשונם יחליקון, ihre Zunge machen ſie glatt, oder ſie ſprechen mit glatter Zunge. גבר מחליק על רעהו (Spr. 29, 5), der Mann ſpricht glatt zu ſeinem Nächſten. Alſo hier והחליק אליו, und das Subjekt kann nur das letzte Nomen אלהים ſein: Gott macht ihm (dem Frevler) Alles glatt, läßt ihn alle Schwierigkeiten überwinden, allerdings בעיניו, nach ſeiner Anſicht, nach dem Scheine. Darum hält ihn der Schrecken vor Gott nicht ab, weil er des Wahnes lebt, daß Gott mit ſeinem Thun zufrieden ſei, ihm Alles gelingen laſſe. Aber der zweite Halbvers למצא עונו לשנא iſt ſchwierig, ſtört indeß den Gedankenzuſammenhang nicht ſo ſehr wie der voraufgehende Vers. Am beſten kommt man dabei über die Schwierigkeit hinweg, wenn man die Emendation von Hupfeld und Dyſerinck adoptirt. Jener ſchlägt vor zu ergänzen חדל, das auch im folgenden V. vorkommt. Dyſerinck emendirt עֲוֹן לשונו [1]), was man eben ſo gut wie חטאת פיו על שפתיו ſagen kann. Der Halbvers würde darnach lauten חדל לשון עון למצא. Das Verbum חדל bezöge ſich demnach ebenfalls auf Gott, wie והחליק. Dem V. 4 würde ſich dann gut anſchließen: דברי פיו און ומרמה.

Auch in den leichteren Verſen iſt Manches zu verbeſſern, um eine elegante Diktion daran zu haben. Zunächſt iſt V. 5 דרך לא טוב litotiſch gebraucht, wie Sprüche 16, 29 והוליכם בדרך לא טוב. Aber dann darf man den letzten Halbvers רע לא ימאס nicht allgemein nehmen, das Böſe verachtet er nicht, ſondern

[1]) Johnſ. Dyſerinck, Kritische Scholien by de vertaling van het boek der Psalmen (Leiden 1879) zu dieſem Pſ.

man muß רע ebenfalls auf דרך beziehen und zwar ebenfalls litotisch: „den bösen Weg verachtet er nicht", d. h. „er liebt ihn sehr". — Auch in V. 6 muß eine Kleinigkeit emendirt werden. חסדך בהשמים ה׳ will doch nicht etwa angeben, wo Gottes Gnade wirksam ist, sondern, wie in den folgenden Wendungen, wie groß sie ist. Dann müßte es aber heißen עד שמים, wie Ps. 51, 11. Aber diese Präpos. wird weiterhin gebraucht; daher muß ein Wechsel eintreten. Da aber im folgenden V. die Vergleichung gebraucht wird, so ist zu lesen כהשמים, „weit, wie die Himmel ist deine Gnade", d. h. nach unserer Vorstellungsweise: unendlich. Eben so in V. 7 parallel zu צדקתך כהררי אל muß gelesen werden משפטיך כתהום רבה, das כ ist in Folge des voraufgehenden כ ausgefallen. Der Schluß dieses V. ist auch nicht so einfach; אדם ובהמה תושיע läßt sich leicht übersetzen, aber weniger gut denken. Dem Menschen steht Gott allerdings in seinen Nöthen bei. Aber auch dem Vieh? Denn תושיע bedeutet doch nichts anderes als: retten, helfen aus der Noth. Zur Noth müßte man sich diesen nicht ganz zutreffenden Ausdruck gefallen lassen und das Vieh mit in den Kauf nehmen. Aber wenn sich eine bessere L.A. darbietet, muß man sie festhalten: אדם ובהמה תושביע, klingt jedenfalls richtiger: „Du sättigst Menschen und Vieh", wie Ps. 104, 27—28 und 145, 15. — V. 8 ובני אדם בצל כנפיך יחסיון liest sich ebenfalls glatt, ist aber nicht weniger in diesem Zusammenhange unrichtig. Alle Menschen suchen keineswegs Schutz in Gott. Sind doch mindestens die Frevler davon ausgenommen, welche der Sänger so hart mitnimmt. Das Unhaltbare dieses Ausdruckes frappirt erst recht, wenn man den folgenden V. hinzuzieht ירוין מדשן ביתך. Das Subjekt muß doch auch hier בני אדם bleiben. Also wie! Alle Menschenkinder sollen sich an dem Fett, der Fülle, des Gotteshauses laben? und Gott soll sie mit seiner Wonne erquicken? Seltsam genug hat sich keiner der Ausleger an dieser Unverträg-

lichkeit geſtoßen, auch nicht die Myſtification des כסה והמכסה. Lieſt man dafür בני אביון, wie Pſ. 72,4, dann iſt der Gedankengang correkt. Weil Gottes Gnade ſo groß iſt, ſo ſuchen die Söhne des Armen, die Dulder, im Schatten der Flügel Gottes Schutz, wollen ſich an der geiſtigen Fülle des Tempels laben. Die בני אביון ſind dieſelben, welche in V. 11 als יודעי ה' und ישרי לב bezeichnet werden. Zu dieſen Armen, Gottliebenden und Herzensgraden gehörte auch der Sänger. Darum ſchließt er ſich in V. 10 mit ein: באורך נראה אור, „in Gottes freundlichem Blicke werden wir — Geſinnungsgenoſſen — Licht ſehen", und nicht in der Finſterniß des Leidens wandeln, d. h. wir werden Freude genießen.

In V. 11 bittet der Sänger für die Herzensgraden und Gottliebenden משך חסדך לידעיך וצדקתך לישרי לב. Von der Gnade — welche ſo weit wie die Himmel und von der Gerechtigkeit, welche ſo hoch iſt wie die Berge ſind (V. 6—7) — möge Gott dieſen ſeinen tugendhaften Verehrern zu Theil werden laſſen. Auch in dieſes Gebet ſchließt der Sänger ſich mit ein. Um ſo auffallender iſt es, daß er in V. 12 nur für ſich fleht: אל תבואני רגל גאוה. Auch hier hilft die ſyriſche Verſion aus; ſie hat dabei den Plural: לא תיתיתא עלין רגלא עשתפא ואידהן דרשעא לא תזעין. Die Differenz iſt blos ein ו oder י. Wie leicht und wie oft werden dieſe Suffixalvocale mit einander verwechſelt! Alſo zu leſen אל תבואנו תל . . . יד . . . אל תנידנו. Damit ſind die Textesſchwierigkeiten meiſtens gehoben; nur eine Kleinigkeit wäre noch nachzutragen, welche die kritiſchen Ausleger nicht hätten überſehen ſollen. Man kann unmöglich ſagen אל תבואני תל, es „treffe" mich nicht der Fuß, wenn auch das Verbum בוא in dieſem Sinne gebraucht wird. Hier iſt aber entſchieden zu leſen אל תבוסני, er „zertrete" mich nicht. בוא und בוס ſind noch einige mal verwechſelt: Jeſaia 41,25 ויבא סגנים כמו חמר וכמו יוצר ידמס טיט muß nothwendiger Weiſe ויבוס

gelesen werden. Das. 41, 3 ארח ברגליו לא יבוא muß ebenfalls in יבוס geändert werden, und eben so dringlich Nahum 3, 14 באי בטיט ורמסי בחמר l. בסי בטיט. (Auf diese Emendation zu unserem Ps. und zu der ersten Stelle in Jesaia haben auch G. Schorr im Chaluz und der Verf. des כתב והמכתב aufmerksam gemacht, aber nicht zu sämmtlichen hier angeführten Stellen [1].)

Vermittelst der Richtigstellung des Textes ist auch der Gedankenzusammenhang gefunden, welchen die Ausleger vermißt oder gekünstelt und gezwungen zusammengereimt haben. Hupfeld, der sich weitläufig darüber ausließ, bemerkt: „Der Psalm betrachtet 1) die Ruchlosigkeit des Ungerechten und sein schlechtes Treiben; 2) die unendliche Güte und Treue und Obhut Gottes über alle seine Geschöpfe, nebst der Bitte, sie dem Frommen zu erhalten und ihn nicht von dem Uebermuth des Ungerechten unterdrücken zu lassen, nebst Hinweisung auf ihren einstigen Untergang. Die zweite Betrachtung steht mit der ersten in keinem Zusammenhange, und nur in der Bitte und die Aussicht am Schluß ist wieder von Ungerechten nnd Missethätern die Rede." Schlimm genug, wenn der logische und poetische Zusammenhang eines Poemes vermißt wird. Dann muß der Dichter ein Stümper gewesen sein, oder die Ausleger haben seinen Ideengang nicht verstanden.

Dieser ist aber nach dem Bisherigen gar nicht zweifelhaft oder mißverständlich. Offenbar lag dem Psalmisten am meisten daran, daß Gott ihn und seine Gesinnungs- und Schicksalsgenossen vor Verachtung der Hochmüthigen und Gewissenlosen bewahren möge. Also V. 12 ist Mittelpunkt und Ausgangspunkt für die Entstehung des Psalmes. Damit steht V. 11 in engster Verbindung, welcher diejenigen bezeichnet, für welche Gottes Bei-

---

[1]) Dazu gehört wohl noch Klagelieder 1110 ראתה גוים באו מקדשה, was grammatisch nicht ganz richtig ist, zu lesen: בָּסוּ מקדשה.

ſtand angerufen wird, und Gottes darauf bezüglichen Eigenſchaften ſchildert. Mit dieſem ſteht wieder V. 10 in Zuſammenhang. Die V.V. 6—7 ſchildern die unendliche Gerechtigkeit, Gnade und Barmherzigkeit Gottes für die Menſchen und die Thierwelt, was durchaus zur Sache gehört. Denn wird Gottes Milde allen Geſchöpfen zu Theil, um wie viel mehr ſollte ſie dem frommen Leidenden zu Gute kommen! V.V. 8—10 bilden eine Steigerung von V.V. 6—7.

Der Sänger will aber noch eine andere Berechtigung für die von Gott zu erwartende Gnade und Gerechtigkeit geltend machen, nämlich die bodenloſe Schlechtigkeit und Verſtocktheit derer, welche die frommen Dulder treten und verdrängen. Eine ſolche Maaßloſigkeit der Sünden könne Gott nicht dulden, und müßte zu Gunſten der Verfolgten einſchreiten. An dieſe Eigenſchaft, das göttliche Mißfallen am Böſen, appellirt der Sänger zuerſt, und daher ſtellt er die Schilderung von dem Verhalten des Frevlers — gewiſſermaßen Gott zum Trotze — voran. Dieſem iſt die Sünde ſüß, die Furcht vor Gott entſchwunden, daraus fließen die Conſequenzen zum Schaden und zur Gefährdung der Schwachen und Frommen. Der Pſalm beſteht alſo aus zweierlei Betrachtungen, 1 und 2, allerdings in 2 mit der Schlußfolgerung de minore ad mojem für die Gnadenwaltung für die ידעי ה׳ und ישרי לב, wozu auch der Sänger gehört. Aber nicht nebſtdem die Bitte für dieſe, ſondern damit will der Sänger ſein Hauptthema angeben. Nämlich geſtützt auf dieſe beiden Momente fühlt er ſich zur Bitte berechtigt. Dieſes Dritte iſt nicht nebenher angeführt, obwohl ihm nur zwei Verſe gewidmet ſind, ſondern ſie iſt Ausgangs- und Mittelpunkt des Ganzen. Aber eben weil die Gewährung der Bitte nach dem Vorausgeſchickten mit Zuverſicht erwartet wird, iſt dieſe knapp gehalten. Wozu bedarf es vieler Worte, wenn Gott ſelbſt vermöge ſeines Weſens

geneigt sein muß, für die Würdigen seine Gnade walten zu lassen und die Unwürdigen zu züchtigen? Diese Knappheit in dem Hauptmoment ist ein Indicium für den künstlerischen Takt des Psalmisten. Er hält es für überflüssig oder für unschicklich, Gott mit Bitten zu bestürmen. Uebrigens beginnt die Bitte nicht erst mit V. 11—12, sondern schon mit 9, wozu auch 10 gehört, ירוין und תשקם sind Präcativa. Die ethische Bedeutung dieses Psalmes oder richtiger seines Verfassers zeigt sich darin, daß er nicht für sein eigenes Interesse die Bitte einlegt, sondern für die Würdigen oder für diejenige Klasse, welche durch ihr sittliches und religiöses Verhalten über die Menge hinausragte und Gott näher stand, mit einem Worte für die Klasse der duldenden, unglücklichen Sanftmüthigen (ענוים).

Was den letzten V. שם נפלו פעלי און דחו ולא יכלו קום betrifft, der abrupt steht, so weist er weder auf ein specielles, noch auf ein allgemeines Factum, noch ist es eine prophetische Verkündigung, sondern ist Anticipation: Wenn die erwartete göttliche Hilfe eintreten werde, so werde das angegebene Factum zur Anerkennung gelangen. Diese Wendung ist häufig in der hebräischen Poesie. Meistens ist diese Anticipation in Liedform ausgedrückt. Das Lied werde das noch nicht eingetretene, aber erhoffte Ereigniß zur Freude der Leidenden singen. Jesaia 14, 3 fg.: והיה ביום הניח ה׳ לך . . ונשאת המשל הזה . . איך שָׁבַת נגש . . נחה שקטה הארץ וגו׳. Der Untergang des Tyrannen und die dadurch herbeigeführte Ruhe werden anticipirt. Das. 24, 26 fg.: ביום ההוא יושר השיר הזה . . . כי השח ישבי מרום. Ebenso ist zu verstehen das. 25, 1: ה׳ אלהי אתה . . . אודה שמך כי עשית פלא . . . כי שמת מעיר (ערים) לגל. Auch die Psalmen wenden eine solche Anticipation öfter mit dem Tempus der Vergangenheit an. Ps. 9, 3 fg. אומרה שמך עליון כי עשית משפטי ודיני ישבת לכסא וגו׳. Das. V. 15 fg. למען אספרה כל תהלתך . . . טבעו גוים בשחת עשו ברשת זו טמנו. Ps. 20, 7 fg. נרננה בישועתך . . . עתה ידעתי

(ידענו) כי הושיע ה׳ משיחו אלה ברכב . . . המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו. Ps. 22, 24 fg. הללוהו כל זרע יעקב . . . כי לא בזה . . . ולא שקץ . . . ולא הסתיר פניו Ps. 54, 8—9: אודה שמך . . . כי מכל צרה הצילני ובאיבי ראתה עיני. Ps. 56, 13—14 אשלם תודות לך כי הצלת נפשי ממות. Ps. 59, 17: ואני אשיר עזך . . . כי היית משגב לי. Daher ist die den Auslegern entgangene Erscheinung, daß auf die Erzählung eines freudigen Ereignisses doch auch die Klage über gegenwärtiges Leiden ertönt. Das Ereigniß ist zwar noch lange nicht eingetreten, aber die Hoffnung wiegt sich darin, daß es eintreffen oder eingetroffen sein wird. Ps. 66, 8 fg.: ברכו עמים אלהינו . . . השם (חַשֹּׂמֵר) נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו כי בחנתנו אלהים . . . הרכבת אנוש לראשנו וַתּוֹצִיאנו לרויה (לרוחה). Ps. 87, 12 fg. אודך ארני אלהי . . . כי חסדך גדול עלי והצלת נפשי משאול תחתיה. Ps. 102, 17 fg. תכתב זאת לדור אחרון . . . כי השקיף ממרום קדשו לשמע אנקת אסיר . . . ענה בדרך כחי קצר ימי. Ps. 138, 2 fg.: ואודה את שמך . . . כי הגדלת על כל שמך אמרתך. Auch der Inhalt von Klageliedern wird anticipirend im Perfectum gesetzt. Amos 5, 1 אני נשא עליכם קינה . . . נפלה . . . נטשה על אדמתה. Noch ist das Volk nicht gefallen, aber das Klagelied stellt es als ein bereits eingetretenes Ereigniß dar.

Ganz dieselbe Bedeutung hat der Schlußvers in unserem Ps.; er anticipirt die Zukunft als Vergangenheit. Nachdem Gott den Fuß des Hochmüthigen und die Hand der Frevler gelähmt haben wird, wird der Sänger oder werden die Erlösten auf deren Fall hinweisen: שם נפלו פעלי און דחו ולא יכלו קום. Möglich, daß ein Vers ausgefallen ist, welcher den Schlußvers eingeleitet hat. Ewald hat die eigentliche Bedeutung des Schlusses noch mehr verkannt. Er verweist nämlich auf Ps. 82, 14, um das Perf. zu erklären. Aber daselbst כי בי חשק ואפלטהו וגו׳, wird Gottes supponirte Anreden als Referat angeführt. Die Tempora folgen daselbst in bester Ordnung auseinander. — Uebrigens braucht שָׁם in שם נפלו nicht locales

Adverbium zu ſein, etwa „auf die Stelle hinweiſend, wo ſich das Strafgericht vollzieht“ (Delitzſch), ſondern es hat hier temporale Bedeutung, wie das arabiſche ثَمَّ und das griechiſche ἐκεῖ. Vgl. Pſ. 66, 6: שם נשמחה בו, wo es ſich nicht auf einen Ort beziehen kann, da in dieſem V. zwei Localitäten angegeben ſind, das rothe Meer und der Jordan; aber die Zeit will offenbar betont ſein: „damals freuten wir uns ſeiner“. Wahrſcheinlich iſt auch Richter 5, 11 שם temporal [1]).

Nebenher ſei noch bemerkt, daß צדקתך כהררי אל (V. 7) auch nicht geheuer iſt. „Gottes Berge“? Was ſoll das bedeuten? Man beruft ſich auf Pſ. 80, 11 וענפיה ארזי אל. Aber das heißt Dunkelheit durch Dunkelheit lichten. Dort iſt das אל ebenfalls auffällig, wenn nicht zu l. ארזי הלבנון. Hier aber iſt entſchieden zu leſen: הררי אלף, wie Pſ. 50, 10 „Rinderberge“, d. h. Berge, wo mächtige Stiere hauſen. Solche waren die Berge Baſchans. Die אבירי בשן und פרות הבשן haben dem Gebirge den Namen gegeben הררי אלף. Vielleicht iſt auch Pſ. 75, 5 אדיר מהררי טרף ebenfalls zu l. אלף.

Um recht augenſcheinlich zu zeigen, wie ſehr der Sinn und die poetiſche Eleganz der verhältnißmäßig leichten Pſalmen durch die noch immer auf den Lehrkanzeln herrſchende Exegeſe entſtellt und getrübt werden, ſoll hier neben der Ueberſetzung dieſes Pſalmes von Hupfeld, der es noch am meiſten ſtreng mit der Grammatik und Etymologie nahm, die Ueberſetzung geſtellt werden, welche ſich ungezwungen aus der kritiſchen Behandlung des Textes ergiebt. Zugleich ſollen abweichende Ueberſetzungsweiſen von

[1]) Die meiſten Beiſpiele, welche Geſenius für die temporelle Bedeutung von שם im Theſaurus anführt, beweiſen gar nichts. Pſ. 132, 17 שם אצמיח קרן bezieht ſich auf Zion (V. 13—14) und iſt local. Hoſea 2, 17 ונתתי את כרמיה משם iſt ebenfalls local und bezieht ſich auf המדבר V. 16. — Pſ. 14, 5 (53, 5) שם פחדו פחד kann ebenfalls recht gut local ſein. —

tonangebenden Erklärern angeführt werden, um dadurch die Unzuverlässigkeit der Methode recht augenfällig zu machen, welche von dogmatischen Voraussetzungen ausgeht.

Unsere Uebersetzung.

2) Angenehm ist die Sünde dem Frevler im Innersten seines Herzens, kein Schrecken vor Gott ist seinen Augen gegenwärtig.

3) Denn Er schmeichelt ihm — nach seiner Ansicht — unterläßt die Frevel seiner Zunge zu finden (?).

4) Seines Mundes Worte sind Gewalt und Täuschung, er unterläßt nachzudenken, einen guten Wandel zu führen.

5) Gewalt ersinnt er auf seinem Lager, stellt sich auf einen nicht guten Weg, den schlimmen verachtet er nicht.

6) Herr, Deine Gnade ist wie der Himmel, Deine Treue reicht bis zu den Wolken.

7) Deine Gerechtigkeit wie

Hupfeld's Uebersetzung.

2) Die Eingebung des Verbrechens (der Gottlosigkeit) hat der Ungerechte im Innern seines Herzens [1]; es giebt keinen Schrecken Gottes vor seinen Augen.

3) Denn Er hat sanft gethan gegen ihn in seinen Augen — zu finden seine Schuld zu hassen [2].

4) Die Worte seines Mundes sind Frevel und Trug, er hat's aufgegeben, vernünftig zu sein, gut zu handeln.

5) Frevel sinnt er auf seinem Lager, er tritt auf einen Weg, der nicht gut, Böses verwirfet er nicht.

6) Jhvh, an die Himmel (reicht) Deine Gnade [3], Deine Treue bis zur Wölbung.

7) Deine Gerechtigkeit ist wie

---

[1]) „Was einspricht das Laster dem Frevler, ist meinem Herzen wohlbewußt" (Delitzsch).

[2]) „Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen, um ihn in Schuld zu bringen, um zu hassen (Del.) — „Sondern es scheint ihm schmeichelhaft für sich, zu finden seine Missethat zu hassen" (Ewald).

[3]) „Im Himmel deine Gnade ist, bis zu den lichten Wolken deine Wahrheit" (Ew.).

Stier-Berge, Deine Billigkeit wie die große Fluth, Menschen und Thiere sättigst Du, Herr.

8) Wie werthvoll ist Deine Gnade, Gott! die Söhne des Dulders suchen unter Deiner Flügel Schatten Schutz.

9) Mögen sie sich an der Fülle Deines Tempels laben, und der Fluß deiner Paradies-Wonne sie erquicken.

10) Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens, in Deinem Lichte sehen wir Licht.

11) Leite Deine Gnade für die, so Dich erkennen, und Deine Gerechtigkeit für die Herzensgraden.

12) Daß uns des Hochmuths Fuß nicht niedertrete, die Hand des Frevlers uns nicht verdränge. . . . . .

13) „Da fielen die Uebelthäter, wurden gestoßen und konnten sich nicht erheben."

die Gottesberge, Deine Gerichte (wie) die große Fluth, Menschen und Vieh hilfst Du, Jhvh. [1])

8) Wie köstlich ist Deine Gnade, o Gott, und die Menschensöhne flüchten in den Schatten Deiner Flügel.

9) Sie laben sich vom Fett Deines Hauses und mit dem Bache Deiner Wonne tränkest Du sie.

10) Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens, in Deinem Lichte schauen wir Licht.

11) Laß dauern Deine Gnade denen [2]), die Dich kennen und Deine Gerechkeit denen, die rechtschaffenen Herzens.

12) Nicht betrete mich der Fuß der Hoffahrt und die Hand der Ungerechten vertreibe mich nicht.

13) Dort fielen die Uebelthäter, wurden weggestoßen und vermochten nicht aufzustehen.

---

[1]) „Menschen und Thieren schaffst Du Heil" (Del.).

[2]) „Verlängere Deine Gnade" (Del.). Erhalte Deine Gnade (Ew.).

Hagiographen-Lection am Sabbathnachmittag.

Ein schwäbischer (altzürcher ?) Minhag.

Von

Dr. Alexander Kisch, Rabbiner in Zürich.

Die bekannte Stelle in Sabbath babli 116 b. כנהרדעא פסקי סידרא דמשכים במנחתא ושבתא wird allgemein in Verbindung mit Mischna Megilla c. 3 במנחה קורין שלשה . . . . ואין מפטירין בנביא so aufgefaßt, als wäre in Babylonien oder doch wenigstens in Naharbea in einer, der Vormittaghaphtara aus den Propheten entsprechenden Weise, Nachmittags aus den Hagiographen vorgelesen worden [1]). Man mag nun in Bezug auf die Gründe, welche zur Einführung der Haphtara führten, denken, wie man wolle, die Propheten oder doch allgemein verständliche Capitel aus den Propheten fanden durch sie im Gottesdienste Platz, was, wenn es auch nicht mit Adler [2]) der alleinige Zweck dieser Einrichtung gewesen sein mag, doch als Mitzweck diente. Die erwähnte Hagiographenvorlesung am Sabbath-Nachmittag, für welche in Naharbea eine festgesetzte Norm (סידרא) existirte, hat in keiner Hinsicht den Anklang gefunden, wie die Haphtaren des Vormittags, um welche sich nicht nur ein Mythus bildete, sondern die der synagogale Ritus auch wie die wichtigsten Theile des Gottesdienstes, Sch'ma und Thoralection mit vorangehenden und nachfolgenden Benedictionen umgeben hat.

Außer der Vorlesung des Buches Esther am Purimfeste und der Klagelieder Jeremia's am 9. Ab hat sich die Vorlesung aus den

[1]) Zunz Gottesdienstliche Vortr. S. 51.
[2]) Monatsschrift 1862.

Hagiographen im synagogalen Gottesdienste nur noch in Bezug auf die anderen drei „Rollen" allgemeine Geltung verschafft. Doch weichen die Gebräuche in der Zeit der Vorlesung von einander ab. Die Einen verlesen die Bücher Schir ha-schirim, Ruth und Koheleth an den drei Hauptfesten Vormittag im Anschluß oder Voranschickung zur Thoralection, Andere verweisen sie in den Nachmittagsgottesdienst, noch Andere geben denselben (natürlich mit Ausnahme von Ruth) erst am שבת המועד Raum. Von den sonstigen Vorlesungen aus den Hagiographen im öffentlichen Gottesdienste findet man fast keine Spur; von einer סידרא, einer bindenden Ordnung, welche die Vorlesung auf die Sabbate vertheilt, natürlich noch viel weniger. Da der Gebrauch der sizilischen Gemeinden im osmanischen Reiche, die gesammte heilige Schrift, auf das Jahr vertheilt, an den Sabbaten durch zu lesen [1]), erst im sechzehnten Jahrhunderte [2]) erwähnt wird und wohl auch nicht einen Theil des offiziellen (Nachmittags?) Gottesdienstes ausmachte, so hat Zunz scheinbar Recht, wenn er in Bezug auf jenen nahardeischen Brauch sagt [3]): „Im Occidente ist von solchem Gebrauche keine Spur."

Und doch befindet sich in der zürcher Stadtbibliothek unter Mss. C. 208/51 ein Codex, der unzweifelhaft für deutsche Gemeinden oder doch für Gemeinden des damaligen deutschen Reiches eine solche סידרא festsetzt und als alten מנהג bezeichnet.

Der Codex, der mir (wie ich bei anderer Gelegenheit zu beweisen hoffe) zürcher oder doch südallemannischen Ursprungs zu sein scheint, enthält auf 756 klein Oktav-Blättern eine größere Anzahl von Pericopen, die sämmtlich auf den Sabbathnachmittaggottesdienst Bezug haben. Sie lassen sich wesentlich um die 5 Rollen und Aboth-Abschnitte und welche mit Interpunc-

[1]) Zunz, die Riten S. 51.
[2]) באר מים חיים Vorrede.
[3]) Zunz, Gottesd. Vortr. S. 6.

tion [1]), also zur rituellen Lection bestimmt, geschrieben sind, gruppiren. Die פירושים von ר' ישעיה, אבן עזרא, רמב"ם, רד"ק, רש"י (de Trani?) ר' יוסף קרא sind in dem Manuscripte vollkommen erhalten. Ueber dies aber gelegenheitlich mehrere sehr werthvolle Dinge, auf die ich mir vorbehalte, in ausführlichen Berichten zurückzukommen.

Das Manuscript ist von einer Hand in deutsch-rabbinischer Schrift geschrieben und bestimmt sein Alter auf Seite 461, wo die ganze Seite, einer buntfarbigen Schlußverzierung gewidmet, in zwei Kreisen nachstehende Inschrift trägt:

נשלם פירוש מחמש מגילות לאברהם ב' עזרא:

פירוש מגילות לרבינו ישעיה וצ"ל ושלום:

וכתבתי אותן בשנת חמשת אלפים ושמונים ו' שנים לבריאת עולם:

Das Manuscript ist also 1326 zur Zeit, da hier eine bedeutende auch durch Gelehrsamkeit hervorragende Juden-Gemeinde existirte [2]), geschrieben.

Auf Seite 84 und 85 des Manuscripts findet sich nun Nachstehendes verzeichnet, was ich mir mit einigen Bemerkungen zu versehen gestatten will, und was beweist, daß der Gebrauch am Sabbath-Nachmittag die Hagiographen zu lesen, auch im Occidente u. z. noch im vierzehnten Jahrhunderte existirte und durch eine festgesetzte סדרא geregelt war.

Die Notiz lautet wörtlich und in der Orthographie des Originals:

כך סדר מנהגינו לקראת: כל הכתובים ואמת מעט קדם מנחה וחמש מגילות בין הימים טובים [3]):

---

[1]) Welche jedoch durch zahlreiche Verwechselung des Kamez und Patach, sowie Raphezeichen auch über ד auf spanische Aussprache deutet.

[2]) Zu Anfang des nächsten Jahrganges soll ein größerer historischer Aufsatz dies beweisen.

[3]) Soll wohl bedeuten am שבת של מועד.

מפסח עד שבועות קורין אבות כל שבת ושבת קודם מנחה :
[בשבת ראשון אחר שבועות קורין מאשרי האיש [1]) עד סוף ספר ראשון
בשבת שיני [2]) קורין מאיל תערג [3]) עד סוף הספר שיני
בשבת שלישי קורין ב׳ ספרים אסף [4]) ותפלה למשה [5]) עד הודו [6])
בשבת רביעי קורין הודו עד סוף הספר חמישי שהוא תשלום תילים
בשבת ה׳ קורין מראש משלי שלמה עד מגדל עז [7])
בשבת ו׳ קורין ממגדל עז עד סוף משלי
בשבת ז׳ קורין איוב עד ונמלט כבור כפיך [8])
בשבת ח׳ קורין מן גם היום מרי שיחי [9]) עד כי הוא צדיק בעינינו [10])
בשבת ט׳ קורין מן כי הוא צדיק בעינינו עד סוף איוב
בשבת י׳ קורין דניאל עד נגד כלא מטא על נבוכדנצר מלכא [11])
בשבת י״א קורין מן לקצת ירחין עד מלתא בלבי נערת [12])
בשבת י״ב קורין מן בשנת שלש למלכות בלשצר עד סוף דניאל
בשבת י״ג קורין עזרא עד הן למות הן לשרושי הן לענש נכסין ולאסורין [13])
בשבת י״ד קורין מן ברוך ∴׳ [14]) אלהי [15]) עד זכרה לי אלהיי לטובה [16])
בשבת ט״ו קורין מן ויהי כאשר נשמע לסנבלט עד סוף עזרא.
בשבת י״ז קורין מסכת ראש השנה.

---

[1]) Ps. 1,1.
[2]) Ueber diese Orthographie Vgl. Frankel Mebo Zuckermandl. Tosefta Kohn, Rabbi Mardochai ben Hillel.
[3]) Ps. 42, 2.
[4]) Ps. 73 soll heißen ספר ב׳.
[5]) Ps. 90.
[6]) Ps. 107.
[7]) Prov. 18, 10.
[8]) Jjob 22, 30.
[9]) Jjob 23, 1.
[10]) Jjob 32, 1.
[11]) Dan. 4, 25.
[12]) Dan. 7, 28.
[13]) Esra 7, 26.
[14]) Mit ∴׳ wird in der ganzen Handschrift der Name Gottes bezeichnet.
[15]) Esra 8, 1.
[16]) Neh. 5, 19. Esra und Nehemia werden in der bekannten auch von Raschi befolgten Weise als ein Buch angesehen.

Dann fährt der Schreiber fort:

וזהו סדר חמש מגילות (ב)כ״כנסת כימים טובים ושעם קריאתן u. ſ. w.

Für die Nachmittage der (auch in Babylonien und Palästina) längeren Sommer-Sabbate finden wir also eine Lectüre festgesetzt, die alten Ursprungs zu sein scheint. Die Lectüre der Abot an den Sabbathnachmittagen ist derart über aller Minhagim Länder verbreitet, daß man sie für eine sehr alte Institution ansehen muß, die vielleicht Gleichzeitigkeit mit jener samuelischen Ordnung der Hagiographen in Nahardea beanspruchen kann. Obzwar in Art der Vertheilung ihrer Lectüre die Gebräuche sehr auseinander gehen und man schon im elften Jahrhundert [1]) darin sehr bedeutend von einander abwich, glaube ich, daß die ursprüngliche Art der Lesung derselben nicht schwer zu erkennen ist. Man las sie in Deutschland früher Sommer und Winter [2]), in Frankreich und später in Deutschland nur im Sommer. Ueberall (außer im Burgund) begann man am Sabbath nach Peßach die Lectüre und dies ist in Verbindung mit der Anfügung des Perek R. Meir als sechstes Stück an die fünf Kapitel der Massechet Abot ein Fingerzeig dafür, daß der spanische Minhag [3]), der auch in unserem Manuscript vorgeschrieben ist, nämlich nur von Peßach bis Schawuoth zu lesen, der ursprüngliche ist.

Die Einführung dieser Lectüre hat offenbar die Absicht gehabt, zwischen Peßach und Schawuoth eine fortlaufende, beide Feste verbindende Nachmittagsgottesdienstlection herzustellen. Hiezu eignete sich der Tendenz des Offenbarungsfestes angemessen, gewiß Nichts besser als Abot, welches die Tradition der Lehre enthält. Da aber zwischen den beiden Festen in der Regel sechs Sabbate sind, während der Traktat Abot nur 5 Kapitel hat,

[1]) Haparbes 56 c.

[2]) Aaron hakohen § 6, Kol bo 407 41 b, bei Zunz Ritus S. 85.

[3]) Daſ.

wurde für den sechsten Sabbath der Abschnitt R. Meir angefügt. Für die selteneren Fälle, wo sieben Sabbate dem Wochenfeste vorausgehen, ist in der That im mostarabischen Ritus das ורכן und andere Stücke aus Derech erez sutta hinzugefügt. [1])

Vielleicht sind die an die Haphtara berachoth erinnernden Worte vor dem Perek R. Meir ברוך שכחר כרם וכמשמרם der Rest einer Benediction, der diese Nachmittagsvorlesungen einleitete.

Nachdem so die Sommerzeit bis Schawuoth mit Nachmittagslectüre versehen war, die fünf Rollen ebenfalls ihren Platz gefunden hatten, blieben die übrigen Nachmittage noch für die anderen Hagiographen frei und auf diese werden sie auch in unserem Ms. vertheilt. Die ziemlich großen Portionen lassen vermuthen, daß in dem vorliegenden Minhag auch die sechs Perakim alle an jedem Sabbath gelesen wurden, was der betr. Wortlaut im Zweifel läßt.

Bemerkenswerth ist noch, daß eingangs von כל הכתובים die Rede ist, während wir doch דברי הימים unter der Lectüre vermissen. Sollte dasselbe im Anschlusse an die Bücher Samuel und Könige zu den Propheten gezählt sein, trotzdem dies Baba batra widerspricht!

---

[1]) Zunz a. a. O.

Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.

(Fortsetzung.)

Charakteristisch in unserer Erzählung ist neben dem „Herzessen" auch das Tragen von Seiten eines Wasserthieres, das auf seinem Rücken ein Landthier befördert. In anderer Form kehrt diese Seite, als besondere Fabel, auch sonst und viel früher im Midrasch und Talmud wieder, nämlich:

IX.

Frosch und Skorpion.

Verhältnißmäßig häufig (Nedarim fol. 41 a, Jalkut II f. 127 a § 877, Genes. rab. s. 10, Levitic. rab. s. 22, Numer. r. s. 18 g Ende, Koheleth r. s. 5, s. auch: Aruch s. v. טרק) wird erzählt: Einst sah R. Samuel einen Skorpion, der auf einem Frosche saß und von diesem an das andere Ufer befördert wurde; dort erfüllte der Skorpion seine Bestimmung — denn dazu werden eine Anzahl solcher Fabeln erzählt, um zu beweisen, daß jedes Thier seine Bestimmung oder eine von Gott ihm übertragene Botschaft zu erfüllen habe. — Der Skorpion biß dort einen Menschen und tödtete ihn. „שמואל חזייה להדיא עקרבא ריכוב על אקרוקתא ועברא נהרא, טרקא וברא ומית. Ganz dasselbe erzählt Dulnîm († 859) in Damiri: Zoologie ed. Kairo II p. 164 und Anvar-i-Suhaili Pantschatantra II S. 223 (Bacher, Agada der Amoräer S. 42 Nr. 52).

In Calila wa Dimna deutsch v. Wolff I S. 226 ff. wird eine Geschichte von der Schlange und dem Froschkönige erzählt,

die in so weit mit unserer Fabel übereinstimmt, als es dort heißt: daß sie beide darin übereinkamen, die Schlange solle das Reitthier des Froschkönigs werden, und dafür von diesem letzteren gefüttert werden. Dagegen entspricht die tatarische Parallele bei Radloff („Sprache der türk. Stämme Süd-Sibir. IV St. Petersburg 1872 S. 304 f. Nr. 9, „Der Lohn der Wohlthat"") vollkommen der jüdischen Fabel, ja sie bietet sogar den Anknüpfungspunkt für die weitere Entwickelung.

„Ein Skorpion schwamm auf dem Rücken eines Frosches über einen Fluß und ging bis zum Fuße eines Baumes, wo ein junger Mann schlief, und stach eine Schlange, die den jungen Mann beißen wollte. Der Grund für diese wunderbare Rettung war, daß der junge Mann, obzwar in betrunkenem Zustande, von einem Hungrigen angesprochen, ihm seine ganze Speise weggegeben hatte."

Wir sehen also auch hier den Grundgedanken der talmudisch-midraschischen Fabel, die Bestimmung für jedes Geschöpf, wieder erscheinen; nicht aber um zu schaden, sondern um zu erretten. Eine gute That hat das drohende Uebel abgewendet. Im Alfab. Siracid. fol. 9 a hat sich nur der letztere Theil erhalten; er dient eben dazu, um den Spruch: „Halte deine Hand nicht zurück Gutes zu thuen" zu illustriren:

Einst gingen Joseph und Usiel auf dem Wege, da sahen sie zwei Arme, die vom Berge kamen und Holzbündel auf dem Haupte trugen. Joseph wendete sich darauf zu Usiel und sagte: „Ich sehe hier einen Skorpion in dem Holzbündel, das der Jüngere trägt; der Skorpion hat aber keine Macht ihn zu beißen." Da rief dieser den Mann heran und fragte ihn, ob er irgend welche gute That gemacht hätte? Dieser antwortete: „Eine Waise ging mit mir zusammen in die Synagoge, und hatte nichts zu essen; da gab ich ihm von meinem Brote und er

aß mit mir zusammen." „Heil dir! riefen jene Beiden, denn du bist vom Tode errettet worden."

„שפעם אחת היו יוצאין יוסף ועוזיאל בדרך וראו שני עניים באים מן ההר ועצים על ראשם, אמר לו יוסף: עוזיאל! אני רואה בכאן נער ועצים על ראשו ובתוך העצים עקרב ולא היה רשות לעקרב לנשוך אותו, קרא לנער ואמר לו: יש לך בזו הדרך שום צדקה, אמר לו נער אחד הלך עמי לבית הכנסת והיה יתום ולא היה לו לאכול ומפתי נתתי לו ואכל עמי ביחד, אמרו לו: אשרך שנצלת מן המיתה." Daraus dann im ס׳ זכירה von Plüngian ed. Warsch. 1875 p. 64.

Ein Vorbild hierzu bietet übrigens schon der Talmud, Sabbath fol. 156 a, v. Jalkut II f. 136 a § 945, wo durch eine Wohlthat, die von einem giftigen Thiere drohende Gefahr abgewendet wird. Um nur eines der dort angeführten Beispiele mitzutheilen, so heißt es: Samuel und Ablat saßen zusammen und sahen Leute in das Röhricht gehen; da sagte Ablat — der ein Sternseher war —, dieser Mann da wird nicht mehr herauskommen, denn eine Schlange wird ihn beißen und er wird sterben. Samuel aber sagte: Wenn er ein Jude ist, so wird er heil wieder herauskommen. Während sie noch dort saßen, kam auch der Mann wieder heraus. Ablat rief ihn nun zu sich und kehrte seinen Korb um, da fand er darin eine Schlange, aber die war entzweigeschnitten und in die beiden Ecken des Korbes verkrochen. Samuel, der das sah, fragte ihn: Was hast du gemacht? Jener antwortete: „Wir pflegen unser Brod zusammen in einen Korb zu legen und jeder von uns nimmt dann eines heraus; heute sah ich, daß Einer unter uns kein Brod hatte; ich legte das Meinige hinein und that dann, als ob ich eines herausgenommen hatte, so daß der Arme, durch den sonst leicht entdeckten Mangel nicht mehr beschämt werden konnte." Samuel erwiederte: „Du hast eine fromme That begangen." Und diese hatte ihn vom Tode errettet: „רשמואל ואבלט הוי יתבי והוו קאולי הנך אינשי לאגמא; א״ל אבלט לשמואל: האי גברא אויל ילא אתי טריק

ליה חזוא ומיתי. א"ל שמואל: אי בר ישראל הוא אזיל ואתי. אדיתבי אזיל ואתי. קם אכלט: שרייה למונייה אשכח ביה חזוא דפסיק ושדי מתרתי גובי. א"ל שמואל: מאי עבדת? א"ל כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן, האידנא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא, הוא קא מיכסף, אמינא לה: אנא קאימנא וארמינא. כי מטאי לגבאי שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה, כי היכי דלא ליכסוף. א"ל מצות עבדת."

Kehren wir jetzt zu unserem Ausgangspunkte zurück, so läßt sich eine frappante Aehnlichkeit zwischen der von uns behandelten Fabelreihe und der von Aesop *μῦς καὶ βάτραχος* ed. Corai 245, Furia 307 nicht bestreiten. Hier will auch ein Landthier — eine Maus — über das Wasser hinüber schwimmen, und ein Frosch hilft der Maus. In der Mitte des Wassers aber will der Frosch die Maus ertränken, die sich kräftig dagegen wehrt. Ganz wie oben, wo die Fische resp. das Krokodill den Fuchs, Affen ertränken wollen, und durch die List der Letzteren daran gehindert werden. In der aesopischen Fabel erscheint nun ein Weih, der beide aufgreift und verzehrt; eine Strafe, die eigentlich nur den Frosch allein hätte treffen müssen. Diese Fabel hat eine ungeheure Verbreitung gefunden, denn sie ist in alle Literaturen gedrungen, so z. B. Lafontaine IV, 9, libro de los Gatos Nr. 18, libro de los Exemplos 301, s. Jahrb. für roman. Literat. ed. Ebert Bd. VI p. 12, Burckhard Waldis I, 3, Barthius I, 13, Romulus I, 3, Galfred 3, Marie de France 3, Isopet I, 3 u. s. w., Kirchhof: Wendunmuth VII c. 71, s. Oesterley dazu Bd. V p. 166 und Robert: Fables inéd. I, 257 ff., wo fast alle Parallelen zusammengestellt sind. Hinzuzufügen ist noch, daß diese Fabel in der mittelalterlich-jüdischen Literatur auch zweimal vorkommt, und zwar in den חידות איזופים ed. Constantinopel 1516 Fab. 3 (bei einer anderen Gelegenheit werde ich auf dieses fast ganz vergessene Büchlein zurückkommen, und die Quellen und Parallelen ausführlicher behandeln), und zweitens

bei Berechja ha Nakdan (1200) Fab. 2 „עכבר עם צפרדע ונשר, Maus, Froſch und Adler.“

Von großem Intereſſe iſt nun eine andere Sage im Alfab. Siracid., die ſowohl vom cultur- als vom literarhiſtoriſchem Standpunkte eine ausführliche Behandlung verlangt. Es iſt die Sage:

X.

Lilith und die drei Engel.

Fol. 23 a f. heißt es: Der Sohn des Königs Nebukadnezar (bei dem der Sage nach ben Sira ſich aufhielt wurde krank; da ſagte der König zu dieſem: „heile meinen Sohn, ſonſt tödte ich dich“ und ben Sira ſchrieb ein Amulet, ſchrieb darauf die Namen der über die Heilung geſetzten Engel, und zeichnete ſie ganz nach ihrer Geſtalt; ihre Hände, Flügel, Füße. Als Nebukadnezar das Amulet ſah, fragte er: wer ſind dieſe? Und jener antwortete: das ſind die über die Heilung geſetzten Engel סנוי סמנגלף.

Als Gott den Menſchen geſchaffen, ſagte er, es iſt nicht gut, daß der Menſch allein bleibe und ſchuf ihm eine Frau, ebenfalls aus der Erde, der er den Namen Lilith gab. Kaum war dieſe aber geſchaffen, als ſie mit einander zu ſtreiten anfingen, indem ſie ſagte: ich werde nicht zu unterſt liegen und er daſſelbe ſagte, ſo konnten ſie ſich nicht einigen. Lilith ſprach nun den Schem ha-mephoraſch (den thaumaturgiſchen Namen Gottes) aus und entſchwand in den Lüften. Da erhob ſich Adam zum Gebete und ſprach: „O Herr! du haſt mir ein Weib gegeben, und nun iſt die Lilith von mir entflohen.“ Da ſchickte ihr Gott dieſe drei Engel nach, um ſie zurückzubringen; ſollte ſie aber nicht zurückkommen wollen, ſo könnte ihr nur das unter der Bedingung geſtattet werden, daß täglich hundert ihrer Kinder ſterben

müßten. Die Engel gingen sie also suchen und fanden sie in einem fluthenden Gewässer stehen — dasselbe, in welchem dereinst die Aegypter ihren Tod finden sollten — und sagten ihr den Befehl Gottes. Sie aber wollte nicht zurückkehren. Da sagten die Engel, daß sie sie im Wasser ertränken werden. Die Lilith aber sprach: Lasset mich, denn ich bin nur dazu geschaffen worden, um den Neugeborenen zu schaden; den Knaben bis sie acht und den Mädchen bis sie zwanzig Tage alt werden. Als die Engel diese Worte hörten, drängten sie noch mehr in sie. Da sagte die Lilith: „Ich schwöre euch bei dem Namen des lebendigen Gottes, daß ich, sobald ich eueren Namen oder euer Bild auf einem Amulette sehe, dem Kinde nicht schaden werde." Auch nahm sie die Bedingung an, und deshalb sterben täglich hundert Schedim. Wir schreiben auch aus diesem Grunde den Namen der Engel auf die Amulette der kleinen Kinder, damit die Lilith, wenn sie sie sieht, sich an den Schwur erinnere und die Macht über das Kind verliert, so daß es wieder gesund wird."

Sehen wir uns diese Sage genauer an, so scheint sie aus zwei nicht zusammengehörenden Theilen zu bestehen, deren erster sich auf die Schöpfung der Lilith, ihre Flucht und den Tod der 100 Dämonen täglich bezieht, während der andere Theil der Lilith einen ganz anderen Character giebt und den Grund anzugeben bestimmt ist, warum die Namen der drei Engel auf Amulette geschrieben wird. Und in der That haben wir es hier mit zwei ganz verschiedenen Ideenkreisen angehörenden Sagen zu thuen, die zu einer dritten verquickt worden sind. Die erste Sage ist eine den jüdischen Kreisen von Alters her angehörende, wo die Lilith eine so große Rolle spielt, während die zweite Sage, die einen Brauch erklären soll, einem ganz anderen Gedankenkreise seinen Ursprung verdankt. Welcher dieser Kreis ist, wird sich uns hoffentlich mit aller Evidenz im Laufe unserer Untersuchung ergeben, wo wir auch den Schlüssel für die Erklä-

rung der drei seltsamen bis jetzt unaufgeklärten Engelnamen finden werden. Vorher will ich diese Sage, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, noch in ihrer Verbreitung durch die jüdische Literatur verfolgen. Denn noch heute werden solche Amulette, auf welchen neben Versen aus der hl. Schrift auch der Name der Lilith und der drei Engel groß gedruckt prangt, im Zimmer der Wöchnerinnen, zum Schutze gegen böse Geister, aufgehängt.

Als älteste Parallele kann hier Sepher Raziel ed. Amstrd. 1711 fol. 43 b, wo die ganze Formel ausführlich beschrieben und nachher zum Muster geworden ist. Es werden sogar die Bilder der Engel nachzuahmen gesucht. Als solche erkenne ich die zweimal drei unbeholfenen Figuren, die die Mitte der Seite einnehmen. Hier ist es geradezu eine Beschwörungsformel und zwar: Voran gehen 70 Engelnamen, in der Mitte Holzschnitte, Figuren 2c. darstellend, darauf heißt es: „Ich beschwöre dich, du erste Eva, im Namen deines Schöpfers und im Namen der drei Engel, die der Herr nach dir geschickt und im Namen des Engels des Meeres, denen du zugeschworen, daß weder du, noch irgend jemand aus deiner Schaar, dort schaden, wo du unsere Namen sehen wirst, noch demjenigen, der sie trägt; darum beschwöre ich dich mit ihrem Namen und mit ihren Siegeln, die hier aufgeschrieben sind, daß weder du noch irgend jemand aus deiner Schaar der Wöchnerin N. N. und ihrem neugeborenen Kinde schaden sollst, weder am Tage, noch an der Nacht; weder durch ihre Speise, noch durch ihren Trank; weder am Kopfe, noch am Herzen; weder an ihren 208 Gliedern, noch an ihren 365 Adern; das verbiete ich dir und deiner Schaar durch die Kraft dieser Namen und Siegel." „אשבעיה עלך חוה ראשונה בשם שהוא יוצרך ובשם שלשה המלאכים ששלח יוצרך בשבילך ומלאך באיי הים ונשבעה להם במקום שתמצא שמותם שלא תזיקו אתה ולא אחת ממחנותיך ומשרתיך, ולא לכל מי שישא שמותם לק בשמותם וברושמם הכתובים פה אני משביעך

ואת מחנותיך ומשרתיך שלא תזיקו את יולדת פלוניתא בת פלוניתא ולהולד שנולד לה, לא ביום ולא בלילה, לא במאכלם ולא במשתם לא בראשם ולא בלבם, ולא בשני מאות ושמונה איבריהם ולא בשלשה מאות וחמשה גידיהם, בכח השמות והחותמות האלה, אלו אני משביעך, ואת מחנותיך ומשרתיך."

Ohne daſſelbe in Bezug auf die Engel zu kennen, erwähnt doch der Sohar I, ed. Mantua fol. 19 b, des Glaubens, daß die Lilith, hier „Kelipha" genannt, nachdem ſie vorher von Gott in das Meer gebannt worden war, nach der Sünde des Adam und der Eva in der Welt umherſchweife und die kleinen Kinder, der Schuld ihrer Eltern wegen, tödte.

Elia Levita im Tiſchbi ſ. v. לילית citirt das Alfab. Siracid. aber in einer ganz abweichenden Faſſung. Die betreffende Stelle lautet wörtlich: „Nebukadnezar fragte, warum ſterben die Kinder, wenn ſie acht Tage alt werden? Ben Sira antwortete: weil ſie die Lilith tödte. Er führt auch dieſe Sache a. a. O. weiter aus, ich aber kürze es, da ich nicht daran glaube. Bei uns Deutſchen iſt aber die Sitte ſehr verbreitet, daß man an den vier Wänden des Zimmers, wo die Wöchnerin liegt, einen Kreis von Kohlen oder Natron (?) (נתר!) macht und darin ſchreibt: אדם חוה חוץ לילית, „Adam, Eva, Lilith ausgeſchloſſen." An der Thür werden die Namen der drei Engel סנוי סנסנוי סמנגלוף, wie die Lilith es ihnen mitgetheilt hatte, als ſie ſie ertränken wollten. Ben Sira hat die Sache ausgeführt, wo ein jeder, der daran glaubt, es nachſehen kann." So weit die Worte des Levita.

Juda Arje da Modena († 1648) erwähnt ebenfalls der Lilith als den Wöchnerinnen und den Neugeborenen gefährlich, ſ. Historia de riti hebraei IV, 8 § 1 und 3 hebr. Ausgab. v. Rubin, Wien 1867 S. 98 ff. Daſſelbe erzählt auch Jeſaja Hurwitz im Schloh ſ. 113 b.

In etwas abweichender, aber dem alten Originale näher ſtehenden Weiſe, wird die Geſchichte der Lilith erzählt und zwar

im סד ה', woraus dann im משם צדק und schließlich in die heut gebrauchten Amulette. An Stelle der drei Engel ist jedoch der Prophet Elia getreten. Es wird nämlich erzählt:

„Eines Tages ging Elia der Prophet auf dem Wege und traf die Lilith und ihre ganze Schaar. Da sagte er zu ihr: Lilith! du Boshafte! Wohin gehst du Unreine und Schlechte und deine ganze unreine Schaar? Und sie antwortete: Eliah mein Herr! Ich gehe in das der Wöchnerin N. N., um ihr den Todesschlaf zu geben, ihr neugeborenes Kind zu nehmen, sein Blut zn trinken, auszusaugen das Mark seiner Knochen, sein Fleisch aber unberührt zu lassen." Eliah aber antwortete und sagte: „Mit dem schweren Banne belege ich dich, daß du von Gott wie zu einem stummen Steine gemacht werdest." Und die Lilith sprach: Mein Herr! Um Gottes Willen, löse den Bann, damit ich entfliehe: ich schwöre dir aber beim Namen Gottes, daß ich diese Wege zur Wöchnerin und zu ihrem neugeborenen Kinde meiden werde, und so oft ich meine Namen hören oder sehen werde, werde ich augenblicklich davongehen. Und nun will ich dir meine Namen sagen, denn jederzeit, wenn du sie aussprechen wirst, haben weder ich, noch meine Schaar, irgend welche Macht, in das Haus der Wöchnerin hineinzugehen, und noch weniger ihr zu schaden. Ich schwöre, dir meine Namen zu offenbaren, damit du sie aufschreiben nnd im Zimmer der Wöchnerin und des Neugeborenen aufhängen läßt; diese sind meine Namen: Satrina, Lilith, Abito, Amizo, Iforpo, Kakas, Odam, Ik, Podo, Eilo, Patrota, Abko, Kea, Kali, Batna, Talto und Partafa. (שטרינא, לילית, אביטו, אמיזו, איזורפ, ככש, אדם, איק, פדו, איילו פטרוטה, אבכו, קעא קלי, בטנה, תלתו, פרטשה.)

Wer nun meine Namen weiß und aufschreibt, der bewirkt, daß ich augenblicklich von dem Neugebornen weglaufe. Hänge deßhalb dieses Amulett in dem Zimmer der Wöchnerin auf, so wird sie nie von mir Schaden erleiden.

Diese jüngste Fassung, die den Namen der drei Engel ganz ausgelassen hat, aber den eigenthümlichen Zug mehr hat, daß die Lilith eine Anzahl Namen angiebt, durch deren Kenntniß sie unschädlich gemacht wird, schließt sich enge an die jüngste Fassung, die in einem nichtjüdischen Kreise, wahrscheinlich demselben Originale entsprungen ist. Um es jetzt schon vorher zu sagen, haben wir es hier aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer manichäischen Sage zu thun, die durch den Bogomilismus in Europa, speciell im Südosten Europas eingebürgert und auch umgewandelt worden ist. - Jedoch nicht so stark, daß wir nicht den einstigen Zusammenhang erkennen könnten, der zwischen diesen beiden Kreisen besteht. Unsere Aufgabe wird es nun sein, diese Behauptung durch genügend feste Gründe zu stützen. Zu diesem Behufe schlage ich hier den entgegengesetzten Weg ein, indem ich von der jüngsten zu der ältesten Fassung aufsteige.

Unter dem Titel: „Minunile sfentului Sisoe" „Die Wunder des hl. Sisoe" existirt ein rumänisches Volksbuch, das mehrere Erzählungen, Beschwörungen u. s. w. enthält. An erster Stelle wird nun folgendes Wunder des betreffenden Heiligen erzählt, das aber schon fast die Form einer Beschwörung erhalten hat.

„Ich, der hl. Sisoe, Diener des Herrn, bemerkte, als ich vom Berge Sion, d. h. von dem Oelberge hinabstieg, den Erzengel Michael, den Engelfürsten, der der Avestitza, „Satansflügel" begegnete. Diese hatte langes Haar vom Scheitel bis zur Sohle, und ihre Augen waren wie von Feuer und Feuer spie sie aus dem Munde und aus ihrem Körper, der sehr strahlte. Der Erzengel, der ihr begegnete, fragte sie: Woher kommst du, Satan, unreiner Geist, und wohin gehst du, und wie heißt du? Jene antwortete: „Ich bin ein unreiner Geist, Flügel des Satans." Da ergriff sie der Erzengel bei den Haaren und schlug sie schrecklich. Und jene schrie, daß der Erzengel aufhören möge sie zu

schlagen, denn sie sei bereit, ihm alles der Reihe nach zu erzählen. Der Erzengel hörte auf, sie zu schlagen und sie fing an und erzählte: „Ich habe gehört, daß eine Jungfrau Maria, Tochter des Joachim und der Anna, Jesus den Nazaräer gebären wird, wie es ihr vom Erzengel Michael vorherverkündet wurde. Ich gehe daher, um sie mit meinen teuflischen Künsten zu bethören." Darauf sagte der Erzengel: „Zeige mir augenblicklich deine teuflischen Künste an." Bei diesen Worten ergriff er sie wieder bei den Haaren, schlug sie und stach sie. Jene aber rief: „Lasse mich, ich will dir Alles sagen; ich verwandle mich in eine Fliege, Spinne, in einen Hund, in alle sichtbaren und unsichtbaren Gespenster und gehe und bethöre die Frauen, nehme die Kinder weg, und täusche sie durch den tiefen Schlaf, in den ich sie versenke. Ich habe neunzehn Namen: Avestitza, Salomnia, Zurina, Nikara, Avesiha, Skarbola, Miha, Puha, Kripa, Slia, Nevatza, Pesia, Cilipina, Igra, Fosfor, Lutzifer, Avie, Berzebuti. Wo aber mein Name aufgeschrieben sich finden wird, von jenem Hause werde ich mich sieben Meilen weit entfernen, und auch von Jedem, der in jenem Hause wohnt, so lange Himmel und Erde bestehen werden. Amin."

In einer Variante, die Marian als Beschwörung aus der Bukowina (Trajan 1869 Nr. 87 p. 252) veröffentlicht hat, fehlt die kurze Einleitung, die aber wesentlich die ist, daß es der hl. Sisoe war, der es gesehen, sonst stimmt sie fast wörtlich mit dieser Fassung überein. Natürlich hat auch hier „Avestitza" neunzehn Namen, die aber, wie es im Charakter solcher Volksschriften liegt, nicht identisch sind mit den oben aufgezählten. Ein Schluß ist nun außerdem noch hinzugekommen, der folgendermaßen lautet:

„Darauf sagte zu ihr der Erzengel Michael, der oberste Fürst der himmlischen Heerschaaren:

Ich befehle und verbiete dir durch einen Schwur, daß du

dich dem Hause des N. N., des Dieners Gottes, nicht nähern sollst, weder ihm, noch seinem Gute, noch seinem Viehe, noch irgend etwas, was ihm gehört, sondern daß du in die wüsten Berge gehst, wo kein Meñsch wohnt; dort sei dein Aufenthalt. Amen." Außer diesen beiden existirt noch eine dritte Parallele in der rumänischen Volksliteratur, die ganz übereinstimmt und sich nur dadurch unterscheidet, daß an Stelle des hl. Sisoe der hl. Joseph getreten ist. Selbstverständlich weichen auch hier die 19 Namen der „Avesitza" ab.

Ich glaube, die Uebereinstimmung dieser Sagen mit der zuletzt erwähnten jüdischen läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Daß jede eine specifisch religiose Färbung erhält, ist selbstverständlich. Woher nun aber diese Sage? Prof. Hasdeu hat, ohne die jüdischen Parallelen zu kennen, im jüngst erschienenen zweiten Bande seiner „Cuvente den batrani" p. 263 ff. und p. 717 ff. diese rumänischen Sagen und Beschwörungen genau untersucht und deren bogomilischen Ursprung nachgewiesen. Außer diesen rumänischen Versionen existiren nämlich noch eine russische und altslovenische. Wir werden sie der Reihe nach behandeln. In einer aus dem XVII. Jahrh. stammenden russischen Handschrift heißt es:

In der Nähe des rothen Meeres steht eine Säule aus Stein. Auf dieser Säule sitzt der hl. Apostel Sisinie und sieht, wie das Meer bis zu den Wolken aufgetrieben wird, und aus dem Meere steigen zwölf Jungfrauen mit langen Flechten, die sagen: „Wir sind die Fieberkrankheiten, Töchter des Herodes." Und der hl. Sisinie fragte: ‚Verfluchte Teufel! wozu seied ihr hergekommen?' Jene antworteten: ‚Wir sind gekommen, um das Menschengeschlecht zu quälen; diejenigen Menschen, die spät aufstehen, zu Gott nicht beten, die Feiertage nicht halten und ganz früh am Morgen essen und trinken.' Darauf flehete der hl. Sisinie zu Gott und sprach: ‚O Herr! errette das Menschenge-

schlecht von diesen verfluchten Teufeln.' Und Christus schickte zwei Engel, Sihail und Anas und die vier Evangelisten. Diese ergriffen und schlugen diese Fieber mit Feuerruthen, und brachten ihnen täglich 4000 Wunden bei. Da fingen diese an zu bitten und sagten: „Quälet uns nicht mehr, denn wo wir euere heiligen Namen hören werden, und wo man euch heilig und in Ehren halten wird, von dort werden wir uns drei Meilen weit entfernen." Und der hl. Sisinie fragte: Wie heißet ihr? Und die Erste sagte: Ich heiße „Zitternde". Die Zweite sagte: Ich heiße „Feurige", denn ich mache den menschlichen Körper glühend, daß er wie harziges Holz brenne. Die Dritte sagte: Ich heiße „Eisige", denn ich mache den Körper so erstarren, daß ihn kein Feuer mehr erwärmt u. s. w." Von dieser Beschwörung zählt Maykov in den „Zapiski" der russ. geogr. Gesellschaft, ethnogr. Sect. Bd. II, St. Petersburg 1869 Nr. 103 p. 462—464 (s. Hasdeu a. a. O. p. 265) noch mehrere russische Varianten auf, darunter auch einige längere, wo die Einleitung mit der Säule fehlt. In dieser älteren Recension nähern wir uns schon mehr der Recension aus dem Alfab. Siracidi. Es erübrigt uns nun den Ursprung der russischen nachzuweisen.

In einer alten Liste der ketzerischen Schriften des Bogomil betitelt: „Ueber die wahren und falschen Bücher, und über Aberglauben", die schon im 17. Jahrh. (1644) in Moskau veröffentlicht worden ist, heißt es unter Anderem wörtlich:

„Es sind Fabeln des verfluchten Jeremija, des bulgarischen Popen, welcher erzählt, daß der hl. Sisinie auf dem Berge Sinai sitze, er erwähnt auch des Erzengels Michael, um die Leute noch mehr zu täuschen, und er schwatzt ihnen vor von den Fiebern, daß sie Töchter des Herodes seien, obzwar die Evangelisten und die hl. Väter (der Kirche) nicht von sieben, sondern blos von einer

Tochter des Herodes wissen, die den Kopf Johannes des Täufers verlangt hat; ja diese selbst war auch nicht einmal Tochter des Herodes, sondern des Philip. Ueber alle diese Dinge sagt der große Sisinie, Patriarch von Constantinopel, in seinen Schriften: ‚Glaubet nicht, daß ich der lügnerische Sisinie bin, von dem der verrückte Jeremija geschrieben hat, um die Menschen zu täuschen' 2c." Hasdeu hat nun a. a. O. p. 258 nachgewiesen, daß unter diesem von der orthodoxen Kirche nur mit einem Fluche erwähnten Jeremija niemand anders zu verstehen sei, als Bogomil selbst, den Gründer der neu-manichäischen Sekte in Bulgarien, die sich mit verschiedenen Abstufungen und Veränderungen bis zu den Albigensern Süd-Frankreichs erstrecken. Sowohl Hasdeu, als auch früher Wesselofsky haben darauf hingewiesen, daß diesen ketzerischen Secten kein geringer Antheil an der Verbreitung von apocryphen Sagen, Legenden u. s. w. zuzuschreiben ist. Unsere Aufgabe ist es aber nicht, hier weiter darauf einzugehen, wir beschränken uns auf diese Sage, deren bogomilischer Ursprung wohl erwiesen zu sein scheint. Denn es leuchtet ein, daß die hier als falsch und ketzerisch erklärte „Fabel" keine andere ist, als eben die oben mitgetheilte russische Beschwörung. Sie würde also in das X. Jahrh., die Zeit des Bogomil, zu setzen sein. Genau die Zeit, die auch für den Ursprung des Alfab. Siracid. gesetzt worden ist, mit welchem diese russische Fassung auch am meisten übereinstimmt. Die Uebereinstimmung geht sogar so weit, daß wir in beiden drei handelnden Personen begegnen, die ihrem Namen nach auch als dieselben zu setzen sind. Daß סנסנוי kein anderer ist als der hl. Sisinie, brauche ich erst nicht zu beweisen. Die beiden anderen Engel heißen im Russ. Anos und Sihail und diesen beiden muß סנוי und סמגלף entsprechen. Man wird deßhalb nicht fehl gehen, wenn man, vorausgesetzt, daß das Russische nicht allzusehr corrumpirt ist, אנוי in = Anos (die griechische Endung os ist nicht von Belang)

emendirt. Für סמגלוף muß ich zu einer kühneren Emendation greifen. Ich will deshalb noch die Bemerkung vorausschicken, daß wir zur Erklärung des Ursprunges dieser Sage nicht beim Bogomilismus stehen bleiben können, sondern denselben vielmehr im Oriente zu suchen haben.

Bekanntlich suchte Manes oder Mânî im III. Jahrh. das Christenthum mit den dualistischen Anschauungen des Parsismus in Einklang zu bringen und gründete die nach ihm benannte Sekte der Manichäer. Eine Hauptrolle in ihrer Lehre spielt nun Satanael = Satangott, d. i. das Princip des Bösen als herrschend gedacht. (Vgl. Baur: Manichäismus, Flügel: Mânî und seine Lehre.) In unserer Sage erscheint nun Sisinie. Nun wird uns berichtet, daß nach dem Tode des Manes, ein gewisser Sisinios an die Spitze der Sekte trat: (*Σισίνιος ὁ τούτου διάδοχος* bei Petrus Siculus historia de . . . Manichaeorum haeresi ed. Rader 1604 p. 30 und „*Σισίννιον τόν διάδοχον τῆς τούτου μανίας*," der zuerst verflucht wird von der orthodoxen Kirche bei Fabricius, Cod. apocryph. N. T. I, 1819 p. 354, s. Hasdeu a. a. O. p. 717.) In der russ. Formel heißt der zweite Engel Sihail, woraus wohl in den späteren Mihail geworden ist; aller Wahrscheinlichkeit nach steckt darin nun der „Satanael", vielleicht von Bogomil absichtlich geändert. Ganz dasselbe wird סמגל bedeuten, eine leichte Emendation ם = ם und ג = א, ergiebt auch סמנאל = Satanael, an welches Wort alsdann, da es allein einen consonantischen Schluß hat, aus Analogie die Endung וף od. ף angehängt worden ist. Im Sepher Chassidim § 1152 heißt es nämlich „kein Gebetsname, mit Ausnahme des Wortes מוקף. „Mußaph" hat am Auslaute ein ף, da dieser Buchstabe nur dem Namen der bösen Engel wie שצף, קצף, יעף angehängt wird. Vgl. Azulai z. St. Aus demselben Grunde wird auch hier die Endung ף angehängt worden sein. Der ganze Charakter dieser

Sage nun und ihre von einander ganz unabhängige Verbreitung in der jüdisch-kabbalistischen und in der neumanichäischen od. bogomilischen Literatur, zeigt uns unbedingt den Orient als Heimath derselben. Im Alfab. Siracid. haben wir nun eine aus Indien durch Persien und Syrien vermittelte Sage, eine im Orient ziemlich weit verbreitete Fabel, und nun diese ebenfalls an der Grenze zwischen Persien und Syrien entstandene Beschwörung nachgewiesen. Auf den chaldäischen Character und auf sonstige Eigenthümlichkeiten vom botanischen Gesichtspunkte aus (s. darüber Löw: Aramäische Pflanzennamen 1879 Einleitung) gehe ich hier weiter nicht ein. Das Alfab. wird daher spätestens in das VIII. Jahrh. zu setzen sein, wo Abdallah b. Mokaffá († 762) Calila und Dimna in's Arabische übersetzt und zwar abweichend von der im b. Sira enthaltenen Fassung, die, wie bemerkt, sich mehr an die 200 Jahre ältere syr. Version g. 570 hält, um welche Zeit daher dieses Buch auch unter den Juden gewiß verbreitet war. Etwas später erwähnt es Haj in einem Responsum Tschub. ha-geonim ed. Mußafia Nr. 30 p. 13: „כתב של הגרויין שנקרא כלילה ודמנה שיש בה מוסרים כדברי חכמה ומליצה וכל למשלים של רוחק." Die Beschwörungsformel muß auch schon längere Zeit vorher im Oriente cursirt haben, bevor sie Bogomil im X. Jahrh. aufgenommen. Am meisten aber scheint für eine frühere Zeit zu sprechen, die entwickelte Form, in welcher diese Formel im Sepher Raziel erscheint. Dieser Theil des Sepher Raziel gehört, wie der erste, spätestens dem X. Jahrh. Es muß also eine geraume Zwischenzeit angenommen werden, bis sich die einfache Erzählung zu einer festen Formel entwickelt.

Diese Erzählung oder Sage ist übrigens unzweifelhaft älter als die Abfassung des Alfab. Siracid., da hier diese schon als bekannt und die Sitte, die Namen der drei Engel aufzuschreiben, als längst im Gebrauche vorausgesetzt wird. Ist ja doch die Anschauung, daß Wöchnerinnen und Neugeborene, ebenso wie

Bräute am meisten den Nachstellungen der bösen Geister ausgesetzt sind, schon talmudisch; und Pesachim fol. 112 b f. wird Igrat bat Machlat von R. Chanina in die Wüste gebannt. Gleichsam ein Vorbild zu der Sage, die uns hier beschäftigt. Es heißt nämlich: Einmal begegnete Igrat b. Machlat mit ihrer Schaar R. Chanina b. Dosa und sagte zu ihm: „Hätte man im Himmel nicht ausgerufen, auf dich und deine Lehre Rücksicht zu nehmen, so hätte ich dir jetzt geschadet." „Wenn man im Himmel solches Gewicht auf mich legt, dann verbanne ich dich in unbewohnte Gegenden," erwiederte R. Chanina darauf. Sie bat ihn nun, ihr doch ein klein wenig Raum zu lassen und so erlaubte er ihr die Nächte von Mittwoch und Samstag." Aehnlich lautet die Sage unmittelbar darauf, die von Abbaji an derselben Stelle erzählt wird. Dahingestellt will ich es lassen, ob wir hier in der talmudischen Erzählung ein Vorbild zu der späteren haben, die von manichäischen Anschauungen durchdrungen ist.

In der deutschen Mythologie erscheinen, wie ich beiläufig blos erwähnen will, auch ähnliche Gebräuche, wie sie in der mittelalterlich-jüdischen Literatur angegeben werden, um den Wöchnerinnen Schutz gegen böse Geister zu gewähren, so Grimm, D. Myt.[2] S. 465, Liebrecht zu Gervasius, Otia imperialia p. 99, Französischer Abergl. ibid. Nr. 37, Dtsch. Abergl. 565, soll die Wöchnerin ein Messer bei sich führen. Vgl. Joseph Omez p. 204 b, s. Güdemann: Erziehungswesen 1880, S. 204, Anm. 4. Ueber den Wechselbalg, der von der Hexe ꝛc. an Stelle des Kindes hingelegt wird, s. Grimm D. M.[4] S. 387 und Nachtr. Bd. III, p. 135, s. Abergl. Nr. 484: ein dazu gelegter Schlüssel hilft dagegen; Nr. 509: Kindbetterinnen nie allein lassen, sonst hat der Teufel Gewalt über sie u. s. w. Ueber diese Schlüssel, Messer ꝛc. als Eisengeräthe s. das oben zu Nr. IV „Neapolitanische Virgilsagen" Bemerkte.

(Fortsetzung folgt.)

Recenſion.

Kaufmann, Prof. Dr. David, Die Spuren Al-Batlajuſi's in der jüdiſchen Religionsphiloſophie nebſt einer Ausgabe der hebräiſchen Ueberſetzungen ſeiner „Bildlichen Kreiſe." Leipzig, F. A. Brockhaus, 1880 (5 Mark).

Seitdem Salomon Munk ſeine Abhandlung **La philosophie chez les Juifs** 1849 veröffentlicht hat, ſind für die Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie eine ganze Fülle neuer Erſcheinungen in kaum erwarteter Weiſe zu Tage getreten. Schon der edle, um die Förderung jüdiſcher Wiſſenſchaft hochverdiente B. Beer ſah ſich bewogen, drei Jahre ſpäter (1852) die von ihm ins Deutſche übertragene Schrift Munk's mit Zuſätzen zu verſehen, um „manche neuere Ergebniſſe der Forſchung" mitzutheilen. Es galt nun, nach der gewonnenen Ueberſicht des ganzen Gebietes die Erkenntniß einzelner Erſcheinungen oder Richtungen zu bereichern und zu vertiefen. In der Reihe der Forſcher ragte dann Munk ſelbſt hervor als Herausgeber und Bearbeiter des handſchriftlich erhaltenen Auszuges aus Ibn Gebirol's „Lebensquell", wobei er Gelegenheit nahm, eine neue Skizze der arabiſch-jüdiſchen Philoſophie zu liefern, insbeſondere aber als Herausgeber des Maimonidiſchen „Führers". Gleichzeitig förderten in Deutſchland Herausgeber und Ueberſetzer, Commentatoren und Bearbeiter religionsphiloſophiſcher Schriften die Erkenntniß beſonderer Gebiete und einzelner wichtigen Punkte. Der Aufſchwung, den die bezüglichen Studien zum Theil durch die Anregungen der Lehrvorträge in den inzwiſchen gegründeten theologiſchen Bildungsanſtalten genommen, macht das Bedürfniß einer das ganze Gebiet um-

faſſenden ausführlichen Darſtellung der religionsphiloſophiſchen Entwickelung immer fühlbarer. Dennoch iſt es ein richtiges Gefühl, was die dazu Berufenen unter Anderem zurückhalten mag. Es iſt die Erkenntniß der Lücken, welche gerade durch die fortſchreitende Beleuchtung erforſchter Theile oder auch durch die Herausgabe handſchriftlicher Schriftwerke deſto deutlicher hervortreten und den Beſonnenen zur Vorſicht mahnen; es iſt ferner die damit verbundene Ueberzeugung, daß fürs erſte der Einzelforſchung aller Eifer zugewendet werden müſſe, und dann erſt eine umfaſſende Darſtellung mit Sicherheit zu unternehmen möglich ſei.

Prof. David Kaufmann, der Verfaſſer des vorſtehend genannten Buches, hat bereits vor einigen Jahren dieſe Bahn mit glücklichem Erfolge betreten. Auf ſeine „Theologie des Bachja Ibn Pakuda," Wien 1874, ließ er die „Geſchichte der Attributenlehre", Gotha 1877, folgen, worin er die hervorragenden Denker von Saadia an bis einſchließlich Maimonides, unter dem von ihm gewählten Geſichtspunkte, einer eingehenden und vielſeitigen Behandlung und Prüfung unterzog; gleichzeitig erſchien „Jehuda halevi, Verſuch einer Charakteriſtik" Breslau 1877, worin dieſem vielſeitigen und für die denkende Auffaſſung des Judenthums höchſt bedeutſamen Manne eine lichtvolle Darſtellung in Form eines Vortrages gewidmet ward. In der hier zu beſprechenden Schrift nun hat Vf. ſich um die Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie das neue Verdienſt erworben, einen nur ſehr Wenigen auch nur dem Namen nach bekannten arabiſchen Schriftſteller als eine vielfach benutzte und dabei verkannte Quelle nachzuweiſen und gleichzeitig deſſen philoſophiſche Schrift aus dem Dunkel handſchriftlicher Sammlungen vollſtändig und in einladender Ausſtattung an das Licht der Oeffentlichkeit gezogen zu haben.

Abdallah Ibn Muhammed Ibn Es-Sid, nach ſeinem Heimathsorte Badajoz Al-Batlajuſi genannt

(vermuthliches Todesjahr: 1030), wird uns als Verfaſſer einer Abhandlung „die Baumgärten“ oder „die bildlichen Kreiſe“ vorgeführt, ſein Vorkommen und ſein Einfluß in den philoſophiſchen Werken des jüdiſchen Schriftenthums erörtert und ſchließlich ſeine Abhandlung ſelbſt in ihrer geleſenſten Geſtalt, nämlich in der hebräiſchen Ueberſetzung Moſeh Ibn Tibbons, welcher die erhaltenen Theile einer andern von Samuel Ibn Motot gemachten Uebertragung parallel zur Seite geſetzt erſcheinen, nach einer anſehnlichen Zahl mühſam herbeigeſchaffter oder durch Freunde verglichener Handſchriften zum erſten Male abgedruckt.

Wenden wir uns zuerſt der letztgenannten Seite der vorliegenden Arbeit zu, ſo kann die Sorgfalt und Umſicht bei der Feſtſtellung der Texte geradezu als muſtergültig bezeichnet werden. Nur wer ſich zuweilen der Mühe unterzieht, auf den kritiſchen Apparat am untern Rande jeder Seite prüfende Blicke zu werfen, kann das Verdienſt würdigen, das der Herausgeber um die Richtigkeit nnd Lesbarkeit der Texte durch ſeine geſchickte, von ernſter Erwägung und ehrlich erſtrebtem Verſtändniſſe überall geleitete Auswahl ſich erworben hat. Proben ſcharfſinniger und glücklicher Vermuthungen begegnen uns an verſchiedenen Stellen. Wir nennen beiſpielsweiſe S. 37 A. 22 vgl. deutſche Abhandlung S. 10 A. 2; ferner hebr. Th. S: 48 Z. 18, wo in באלוגיה richtig תאלוגיה, alſo θεολογία erkannt wird; endlich S. 55 A. 2. — Gern folgt man der ſichern Leitung eines philologiſch geſchulten Verfahrens. Daſſelbe zeigt ſich auch an der diplomatiſchen Treue, womit offenbare Härten der Bibbonſchen Ueberſetzung nach den Handſchriften genau wiedergegeben werden; nur hätte der Herausgeber das Ungewöhnliche vielleicht ſchon jetzt durch ein Zeichen oder durch eine Bemerkung als berechtigt oder im Original begründet kenntlich machen ſollen. Indeſſen wird die von ihm in Ausſicht geſtellte Veröffentlichung des arabiſchen Urtextes wohl eine geeignetere und bequemere

Stelle zu solchen Angaben darbieten. Wir begnügen uns damit, auf einige beim Lesen uns aufgestoßene Unebenheiten hinzuweisen.

S. 32 Z. 6 erwartet man statt תוליד המספרים nach hebräischem Sprachgesetze יולדו המספרים. — S. 49 Z. 13 wünscht man לאדם für das dort stehende האדם, zumal da sogleich Z. 14 das entsprechende להם steht. — S. 54 Z. 13 sind die Worte שהיא הפך unverständlich und wahrscheinlich deßhalb in D^a weggeblieben. Es fehlt aber ein Wort und es muß heißen שהיא הפך·ה מ ד ב ר ת, was auch die darauf folgenden Worte שהיא בורחת לקנות המעלות ולעזוב הפחיתות ותמאס ההנאות הגשמיות ותאהב ההנאות השכליות beweisen, da diese Worte eben nur auf המדברת, nicht aber auf die vorher erwähnte החיונית sich beziehen können, wie denn auch auf die oben angeführte Stelle unmittelbar folgt: והנפש החיונית כהפך זה. —

In dem deutschen Theile der besprochenen Arbeit, in der Abhandlung, welche die Spuren des arabischen Denkers in den Werken der jüdischen Religionsphilosophen zu erörtern bestimmt ist, zeigt Vf. zuerst, wie nothwendig der Nachweis und die Herausgabe ungekannter Quellenschriften in der noch lange nicht durchforschten Geschichte der mittelalterlichen Philosophie sei. Die hier veröffentlichte Schrift sei aber, zur Erschwerung eines richtigen Urtheils über ihre Stellung und ihren Einfluß, irrthümlicher Weise anderen arabischen Denkern wie Gazzali, der überdies an ihr zum Plagiator geworden, oder Averroes oder auch Alfarabi zugeschrieben worden; ja, wo der wirkliche Verfasser schon gemeint sei, da werde er vielfach unter falschem Namen in den Handschriften genannt, so daß ein ungekannter Philosoph Ptolemäus in allen Wandlungen dieses Namens an verschiedenen Stellen auftaucht. Nachdem Steinschneider dieser Verwirrung durch Feststellung des richtigen Verfassers und Namens ein Ende gemacht und die über Batlajusi handelnden Schriften zusammengestellt hat (deutsch.

Th. S. 10 A. 2. 3), liege nun die Aufgabe vor, dem glücklich ermittelten Autor ſeine Stellung in der Geſchichte der arabiſchen Philoſophie und ſeine Bedeutung für die nachfolgenden Forſchungen anzuweiſen. Während Vf. nun das Nähere über den Mann und ſeine Stellung der von ihm beabſichtigten Ausgabe des arabiſchen Originals vorbehält, will er ſich im vorliegenden Buche auf die Prüfung ſeines in der jüdiſchen Religionsphiloſophie bemerkbaren Einfluſſes beſchränken (S. 8) und ſchreitet hierzu, nachdem er über die Schrift Batlajuſi's im Allgemeinen und über die Hülfsmittel, welche ihm für die Veröffentlichung zu Gebote geſtanden, ausführlich berichtet hat (S. 9—20).

Zuerſt zeigt Vf., welche Schwierigkeiten bei der Ermittelung des ſchon von Dukes und Steinſchneider im Allgemeinen erkannten Einfluſſes ſich durch das Plagiat Gazzali's, ſowie durch unſere mangelhafte Kenntniß verwandter Quellenſchriften bereitet werden, indem er mit Recht zugiebt, daß nicht überall im Falle des Zuſammentreffens eine wirkliche Abhängigkeit angenommen, daß vielmehr Manches als zufällige Berührung aufgefaßt werden könne (S. 21—23). Es folgt dann eine Muſterung einer ganzen Reihe von Schriftſtellern in geſchichtlicher Zeitfolge von Haja an, welche in philoſophiſchen oder anderweitigen Werken eine Berührung mit Batlajuſi's „Bildlichen Kreiſen" darbieten oder vermuthen laſſen oder auch ausſchließen, wie denn Letzteres z. B. bei Haja (S. 25) und Abraham b. Chija (S. 28) der Fall iſt. Die beſonnene und gewiſſenhafte Prüfung gelangt, beſonders bei den älteren Schriftſtellern, zu unſicheren, mit Vorſicht ausgeſprochenen Ergebniſſen, bis mit R. Salomo Ibn Aberet (S. 41) eine volle Gewißheit auszuſprechen möglich iſt. Mit glücklichem Blicke entdeckte Vf. in dem von Perles, Salomo b. Aberet, Anhang p. כ, veröffentlichten handſchriftlichen Stücke zwei Stellen, die jener als talmudiſche Autorität gefeierte Mann der Tib-

bon'ſchen Ueberſetzung der „Bildlichen Kreiſe" Batlajuſi's entlehnt hat (S. 41 A. 3). Die Unterſuchung wird bis auf Abraham Gaviſon (geſt. 1605) hinabgeführt (S. 63) und ſchließlich das Beiſpiel Jehudah Moskato's (geſt. um 1590) als Probe entſchiedener Unkenntniß der ſo allgemein verbreiteten Schrift angeführt. Vf. giebt die Möglichkeit weiterer Nachweiſungen nicht allein zu, er hofft, die nun zugänglich gemachte Schrift Batlajuſi's werde noch reichere Belege ſeines Einfluſſes möglich machen, abgeſehen von den Spuren, die in handſchriftlich erhaltenen, noch nicht bekannten Werken mit der Zeit ſicherlich ſich zeigen werden.

Wir konnten im Vorſtehenden nur in kurzen Umriſſen den Gang der Unterſuchung wiedergeben. Es ſoll durch dieſe Anzeige die eigene Leſung nicht erſpart, ſondern im Gegentheil angeregt werden. Ein reicher Lohn iſt der Mühe mit Sicherheit zu verheißen. Außer dem Genuſſe, den die anziehende Darſtellung, die edle und kräftige Sprache, die ſchönen und theilweiſe überraſchenden Gedanken dem Leſer bereiten, iſt eine mannigfache Belehrung nicht allein im Bereiche des eigentlichen Gegenſtandes in dem Buche dargeboten. Die kurze und treffliche Einleitung eröffnet eine ganze Reihe lichtvoller Geſichtspunkte, die Beſprechung der Schrift und der kritiſchen Hülfsmittel ergiebt gelegentlich ausgeſprochene feine und fruchtbare Bemerkungen, die Prüfung der religionsphiloſophiſchen Werke weiſt im Zuſammenhange der Forſchung auf viele Einzelheiten hin, die auch abgeſehen von Batlajuſi und deſſem Einfluſſe, dem aufmerkſamen Leſer intereſſant erſcheinen. Dahin gehören beiſpielsweiſe die Vergleichung der Quellenſchriften im Verhältniſſe zur entwickelten Wiſſenſchaft mit den chemiſchen Elementen, deren Ermittelung der Erkenntniß der mannigfachen Naturgebilde zu Grunde liegen müſſe (S. 3); die Bedeutung Plato's neben Ariſtoteles, beide nach arabiſcher Auffaſſung und Umge-

ſtaltung, in der Entwickelung des arabiſchen und jüdiſchen Denkens und in den Erzeugniſſen der jüdiſchen Religionsphiloſophie wie der ſpeculativen Kabbalah (S. 6 f.); über das Verdienſt der Familie Ibn Tibbon als Ueberſetzer (S. 10 f.), die Nachweiſungen über das von Ibn Motot benutzte arabiſche Original (S. 17—19) und die ſcharfſinnigen Vermuthungen hinſichtlich ſeiner Mißverſtändniſſe (S. 19 A. 2), die Erkennung der Abraham Ibn Eſra eigenthümlichen Anſichten in dem fälſchlich Haja zugeſchriebenen Gutachten bei Botarel (S. 25 A. 2); die neue Parallele zwiſchen Jehudah halevi und Gazzali (S. 30 A. 4); die Vertheidigung der Urſprünglichkeit bei Maimonides gegenüber den „Bildlichen Kreiſen" (37 f.) neben dem Nachweiſe einer wahrſcheinlichen Bekanntſchaft derſelben bei M. (S. 39 unten) und ſo noch viele Einzelheiten, für welche die angeführten nur als Beiſpiel dienen ſollten. Eine Menge dankenswerther Mittheilungen hat Vf. aus Handſchriften an vielen Stellen ſeiner Anmerkungen mit nicht geringer Mühe möglich gemacht.

Auch in Betreff dieſes Theiles des beſprochenen Buches möchten wir Einiges bemerken oder nachtragen. Bedenken erregt die S. 27 A. 4 ausgeſprochene Gleichſtellung der Sphäre des Intellects (גלגל השכל) bei Ibn Gebirol mit dem thätigen Intellect (השכל הפועל) im Sinne Batlajuſi's und der mit ſeiner Auffaſſung übereinſtimmenden Philoſophen Alfarabi, Maimonides und AA., da jene Sphäre Gebirol's in der Reihe der Sphären als die zehnte nach oben und als die dem Schöpfer nächſte gedacht wird, während der *νοῦς ποιητικός* im Sinne Batlajuſi's und ſeiner Meinungsgenoſſen die nach unten Zehnte, vom Schöpfer entfernteſte, der ſublunariſchen Welt vorſtehende Intelligenz iſt und auf die neun über ſie geſtellten Sphärengeiſter, welche den neun Sphären vorſtehen, folgt. Außerdem ſind die vom Vf.

daſ. angeführten Worte aus Gebirol's „Königskrone“ nicht von der Sphäre des Intellects, ſondern von dem darüber verſetzten „Thron der Herrlichkeit“ geſagt. — S. 47 Z. 2 v. u. iſt das unverſtändliche שבחרבו wohl ungezwungener in שבחר בו zu emendiren. Ibn Kaspi will in der angeführten Stelle ſagen: Die hebräiſche Sprache, dadurch von Gott bevorzugt, daß ſie zur Offenbarungsſprache beſtimmt worden, iſt maßgebend für die Benennung Gottes; denn die in dieſer Sprache vorkommenden Namen für Gott müſſen die zutreffendſten ſein. Weiter ſagt er dann mit ſtillſchweigender Beziehung auf 2. Moſ. 3, 14. 15 und 6, 3: Ebenſo ſeien die dem Moſeh bei Gelegenheit der Geſetzgebung direkt offenbarten Gottesnamen natürlich nicht minder maßgebend. — S. 59 A. 1 Z. 7 iſt ohne jede Aenderung וכת התכנת ſehr wohl verſtändlich. — Zu S. 60 Z. 13 wäre zu bemerken: Möglich, daß Moſeh Ibn Chabib nur deshalb Batlajuſi's Worte aufgenommen hat, weil er die Ueberſetzung derſelben bei Ibn Tibbon ſchon vorräthig fand, dagegen Gazzali's arabiſches Original, falls ihm eine hebräiſche Uebertragung deſſelben nicht vorlag, zum Behufe der Anführung ſelbſt erſt hätte überſetzen müſſen, was doch mindeſtens unbequem war. Nur die Gewißheit, daß ihm eine hebräiſche Ueberſetzung der Schrift Gazzali's zu Gebote ſtand, könnte der Folgerung des Vf. volle Sicherheit gewähren. —

Die Ausſtattung des Buches iſt von muſterhafter Schönheit. Wenige leicht erkennbare Druckfehler verbeſſert der denkende Leſer ohne Schwierigkeit.

Wir ſchließen mit dem Wunſche, es möge dem Vf. recht bald gegönnt ſein, den arabiſchen Urtext Batlajuſi's mit den verſprochenen und erwünſchten Erörterungen und Erläuterungen erſcheinen zu laſſen.

Breslau. Dr. David Roſin.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Verkannte fragende und kategorische Verse in der heiligen Schrift. Vom Herausgeber . . .	1—18.
Zur Composition der agadischen Homilien. Schluß aus dem Jahrgang 1879. Von Dr. J. Theodor	19—23.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Fortsetzung vom Jahrgang 1879. Von Dr. Samuel Back	24—34.
Fortsetzung	68—78.
Fortsetzung	102—114.
Fortsetzung	225—230.
Fortsetzung	267—274.
Fortsetzung	374—378.
Fortsetzung	417—421.
Notiz	144.
Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. Von Dr. M. Gaster	35—44.
Fortsetzung	78—84.
Fortsetzung	115—131.
Fortsetzung	215—225.
Fortsetzung	316—322.
Fortsetzung	422—427.
Fortsetzung	472—480.
Fortsetzung	549—565.
Tosefta-Varianten. Von Dr. M. Zuckermandel .	45—47.
Fortsetzung	139—141.
Fortsetzung	234—238.
Fortsetzung	322—328.
Die Verwechselung von אתה und עתה. Vom Herausgeber	49—57.
Zur Geschichte der Juden in Arles. Fortsetzung	

Seite

vom Jahrgang 1879. Von Dr. H. Groß . 58—67.
Fortsetzung . . . . . 167—175.
Fortsetzung . . . . . 404—416.
Schluß . . . . . 514—528.
Midraschische Exegese. Von Dr. Güdemann . . 84—88.
Der Wechsel von ישראל und ירושלם. Vom Herausgeber . . . . . 97—111.
Abu'l Walid Mervan Ibn G'anah's Leben. Von J. Derenbourg . . . . . 145—166.
Fortsetzung . . . . . 205—215.
Ein Beitrag zur Geschichte der Juden im ehemaligen Herzogthum Ostfranken. Von Heinrich Epstein 193—204.
Fortsetzung . . . . . 258—267.
Fortsetzung . . . . . 452—472.
Fortsetzung . . . . . 496—513.
José da Silva, ein tragisches Opfer der Inquisition im achtzehnten Jahrhundert . . . . . 241—258.
Eine dunkle Stelle in der Beschreibung der Tempeleinrichtung. Vom Herausgeber . . . . . 289—301.
Ueber jüdische Sitten und Gebräuche aus muhammedanischen Schriften. Von Ignatz Goldziher 302—315.
Schluß . . . . . 355—365.
Shylock in der Sage, im Drama und in der Geschichte. Vom Herausgeber . . . . . 337—354.
Schluß . . . . . 387—404.
Abraham b. Chija und Juda Halevi. Von Dr. Ziemlich . . . . . 366—374.
Die alten jüdischen Katakombeninschriften in Süditalien nach Prof. Ascoli. Vom Herausgeber 433—451.
Notizen zur Topographie Palästina's. Vom Herausgeber . . . . . 481—495.
Die Auslegung des Psalmes 36. Vom Herausgeber 529—542.
Hagiographenlektion am Sabbatnachmittag. Von Dr. Alexander Kisch . . . . . 543—548.

Recensionen.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins . . . 89—94.